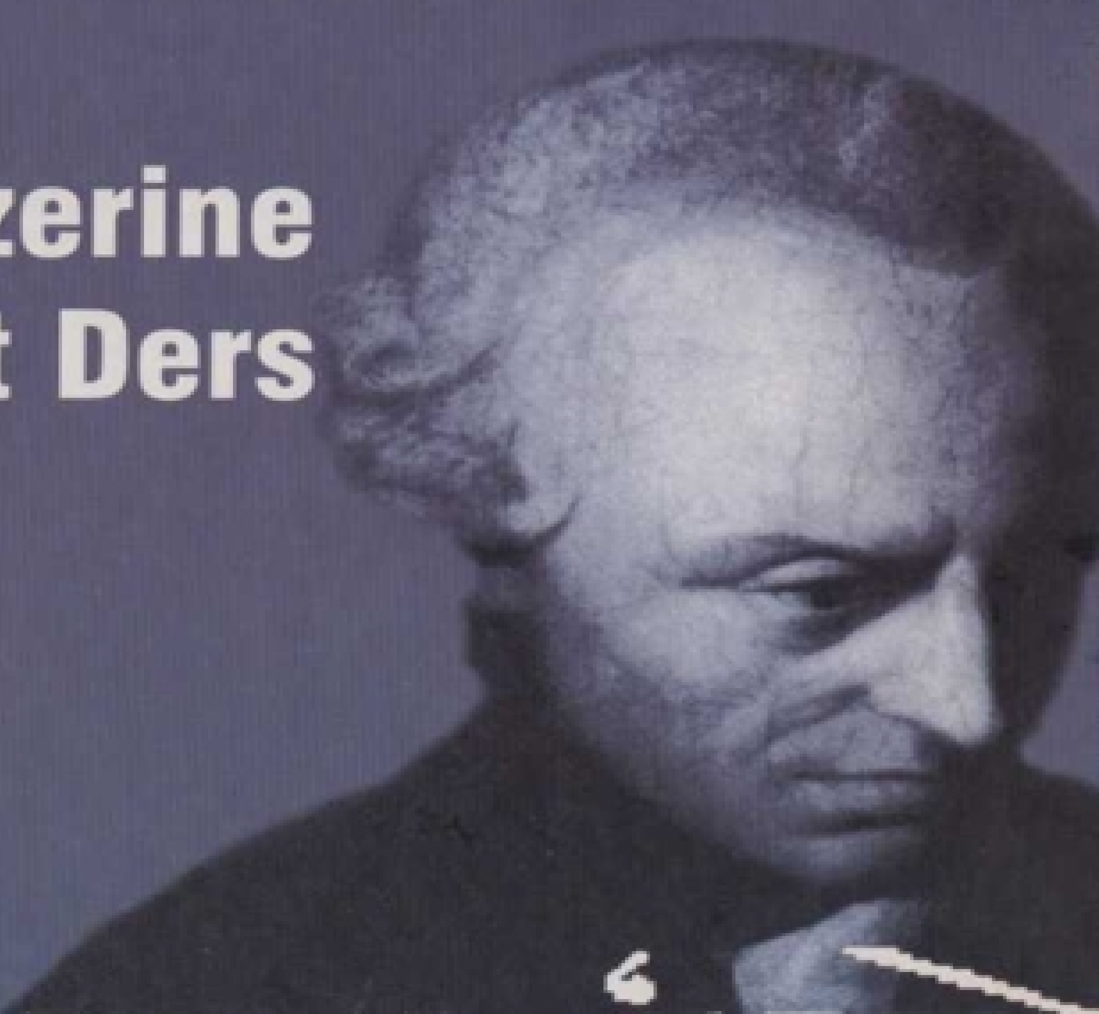
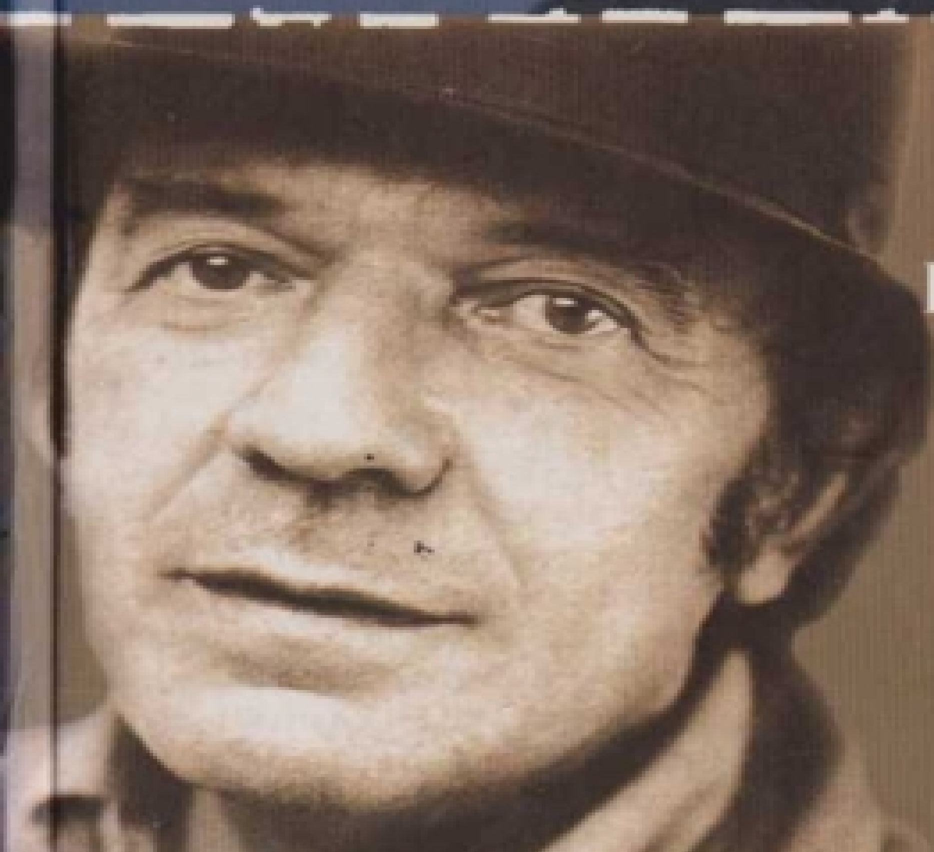
Kant Üzerine Dört Ders

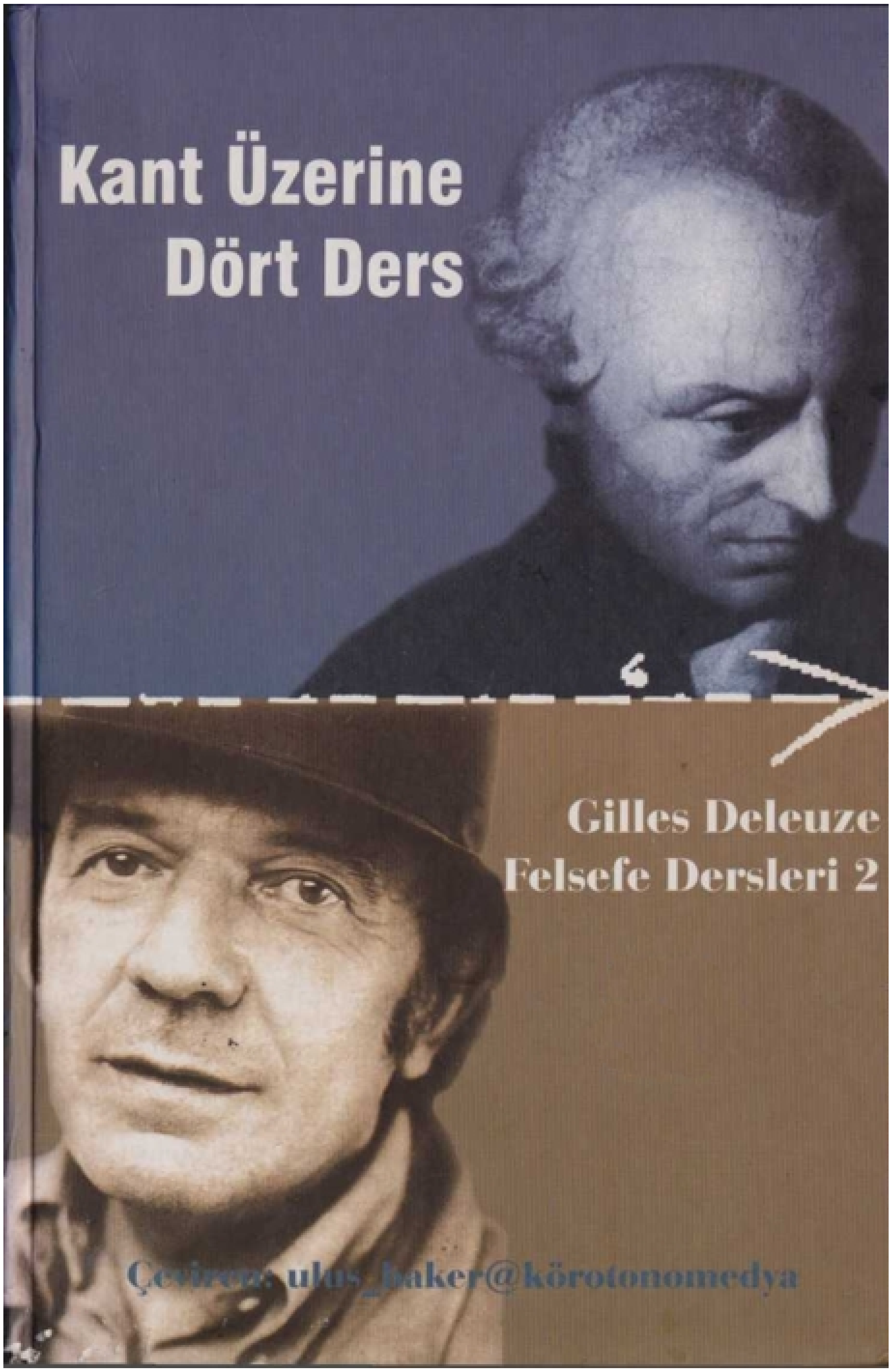




Gilles Deleuze

Felsefe Dersleri 2

Çeviren: ulus_baker@körotonomedya


Kant Üzerine
Dört Ders
Gilles Deleuze
Felsefe Dersleri 2
Çeviren: ulus_baker@körotonomedya

Kant Üzerine Dört Ders - Gilles Deleuze

Ö T E K İ Y A Y I N E V İ

Öteki

FELSEFE

Yapım ÖTEKİ AJANS

Kapak Tasarımı KORAY ARIKAN

Redaktör SEVAL BOZKURT

Baskı ve Cilt ÖTEKİ MATBAASI

Birinci Basım EYLÜL 2000

YÖNETİM YERİ

Ataç-2 Sokak No: 65/1 06420 Kızılay/ANKARA

Tel: 312 435 38 33 Fax: 312 433 96 09

ISBN 975-584-169-5

Gilles Deleuze

KANT ÜZERİNE DÖRT DERS

Türkçesi

ulus_baker@körotonomedya



İçindekiler

ÖNSÖZ

Fransız filozof Gilles Deleuze'ün Felsefe Dersleri dizisinin ikinci kitabını **Kant Üstüne Dört Ders** *oluşturuyor. Immanuel Kant, Spinoza, Nietzsche ve Bergson'un aksine Deleuze'ün felsefi mayasında doğrudan etkili olmayan, pek çok vesileyle "sevmediğini" belirttiği bir filozof. Buna rağmen, Deleuze'ün felsefenin "kavramlar imalatı", belki de zanaatçılığı olduğu doğrultusundaki düşüncesi, tarihin en önemli düşünürlerinden biri olan Kant'ı, ileride aynı dizi çerçevesinde yine Deleuze'ün dersler dizisini yayınlayacağımız Leibniz gibi gündeme almasına sebep olmuş. Felsefesinin yöneliminin "Platonculuğu tersine çevirmek" olduğunu defalarca vurgulayan Deleuze, Kant'ın felsefi mimarisinde en azından birkaç kavramsal çizgi boyunca söz konusu yönelime rastlamış görünüyor.*

Derslerde en etkileyici olan taraf, tıpkı Spinoza konusunda olduğu gibi, bir filozofun "havasının" ve kavramlarının " "huyunun" çok belirgin bir şekilde devreye sokulması. Hissedebiliyoruz ki, Kant felsefesi, "her tarafa mahkemeler dikerek" ilerlemektedir —ta ki yaşlılık eseri **Yargı Gücünün Eleştirisi***'nde yolunu yitirene dek. Ama bu yolunu yitiriş -yargılama yetisinde " a priori" ilkelerin ve kategorilerin sağlam temellerini kaybetmesi— Kant felsefesinin en güçlü yanı olarak sunuluyor.*

Dikkate değer ikinci nokta, Deleuze'ün Kant'ın "kategoriler" öğretisine getirdiği yorumun özgünlüğü. Buna göre kategoriler "zorunlu ve evrensel" olan, dolayısıyla her şeye atfedilebilir yüklemler: rastlantı, zorunluluk, birlik, çokluk, vesaire. Kategorilerin böyle bir tanımı Aristo'da da vardı oysa. Kant'ın Deleuze'ün çok iyi yakaladığı özgünlüğü, Aristo'da kategorilere dahil olan "zaman" ile "mekânı" kategorilerin dışında bırakmış olmasından kaynaklanıyor. Niçin? Çünkü zaman ile mekân artık öznelliğin kuruluş imkânı olarak değerlendirilmelidir. Bunlar bir önermeler mantığının, ya da cebirinin parçası olmaktan çıkarılmalı, Kant'ın " Benim Kopernikçi Devrimim" adını verdiği doğrultuda dünyanın açılımının koşulları haline getirilmelidirler.

Zaman ile mekânın birer kategori olmaktan çıkarılıp varoluş koşulları haline getirilmesi modern felsefenin ve fenomenolojinin başlamasına

tekabül ediyor. Yaşantının, deneyimin koşulları nelerdir türünden bir sorudur bu. Ve ilk kez Kant tarafından sorulmuştur.

Kant Üstüne Dört Ders, *söylediğimiz gibi körotonomedya ile Öteki Yayınları'nın işbirliğiyle hazırladığımız 12 kitaplık Deleuze,* **Felsefe Dersleri** *dizisinin ikinci kitabı. Bu kitabı sırayla Leıbniz Üstüne Dersler (iki kitap),* **Bergson ve Sinema, Kapitalizm ve Şizofreni** *(7 kitap) takip edecek. Deleuze'ün Vincennes'deki derslerinin kapsamında yer alan bir dersler dizisini de katmak istiyoruz —Jean-François Lyotard'ın* **Nietzsche Üstüne Altı Ders'i...**

Elinizdeki kitabın bir bölümü körotonomedya web sayfasında bulunuyor **(**http://korotonomedya.gisam.inetu.edu.tr**).** *Orijinali ise Richard Pinhas tarafından hazırlanan Deleuze- Web sitesinde bulunabilir* **(**http://www.imaginet.fr/deleuze**)**

ulus_baker@korotonomedya

KANT ÜZERİNE BİRİNCİ DERS

SENTEZ ve ZAMAN 14 Mart 1978

Kant'a bir dönüş yapıyoruz. Bu, *Saf Aklın Eleştirisi'ni* karıştırmanın, okumanın ve yeniden okumanın bir vesilesi olsun. Bu eleştiri fikriyle felsefede vuku bulanın olağanüstü bir olay olduğuna hiç kuşku yok. Oraya yeniden dönüyoruz -söyleyeyim ki, çok uzun bir zaman önce okumuştum, sonra bıraktım okumayı ve sizin için yeniden okudum: Bu, ne olursa olsun, tam anlamıyla boğucu bir felsefe. Aşırı yoğun bir atmosfer, ama iyi dayanırsanız -ve her şeyden önce önemli olan anlamak değildir zaten, önemli olan bu adamın, bu filozofun, bu yazarın ritmini yakalamaktır. Eğer sağlam durursanız, üzerimize çöken bütün bu kuzey sisi dağılır ve altından şaşkınlık verici bir mimari çıkar.

Size büyük bir filozofun, sonuçta kavramlar icat eden biri olduğunu söylemiştim; Kant vak'asında, bu sisin altında bir tür düşünce makinesi, başlı başına dehşetli bir kavramlar yaratımı işliyor. Şunu söylemeyi deneyebiliriz: Kantçılığın felsefeye getireceği yaratı ve yeniliklerin toplamı, belli bir zaman probleminin ve tümüyle yeni bir zaman kavrayışının etrafında döner -öyle bir kavrayış ki, Kant onu işlemeye başladığında, böyle bir kavrayış bundan böyle bütün olup bitecekler için kesin belirleyici olacak: Yani zamana ilişkin klasik ya da antik bilince karşıt olarak, zamana dair modern bilincin bir türünü orada belirlemeye çalışabiliriz.

Bu yeni zaman bilincinin felsefi kavramlarını yaratarak ona felsefi ifade olanağını sağlayanın neden Kant olduğu bizi ilgilendirmiyor -ya da en azından beni ilgilendirmiyor. Ama söylemek istediğim, bu zaman bilinci türünün tam da Kant'la yepyeni bir felsefi konum edindiğidir. Numaralayarak gideceğim, çünkü her numaraya belli bir kavram tipinin tekabül ettiğini hep düşünmüşümdür; ve bir kez daha, derslerin sonunda benim gibi, bir filozofun tam da şöyle biri olduğunu siz de kabul edersiniz: Bir filozofun bir ressamdan ya da müzisyenden daha az

yaratıcı olmadığını, yalnızca kavramlar yaratımı diyeceğim belirlenebilir bir alanda yaratmakta olduğunu...

Birincisi, Kant *aposteriori* denen şeyin karşıtı olarak şu *apriori*'den ne anlıyor? Bunlar çok yaygın olarak kullanılan kelimeler. Bazı durumlarda yeni kelimeler icat etmek gerekir ve çok tuhaf bir mefhum olan transandantal özne mefhumunu yarattığında Kant'ta da durum budur... Kuşkusuz bu sözcüğün daha önce de mevcut olduğu söylenecektir. Ama çok ender olarak kullanılmaktadır ve şu sıradan aşkın sözcüğünden hiçbir farkı yoktur. Oysaki Kant ona çok özel bir anlam verir: Transandantal özne -neredeyse yepyeni bir sözcük yaratmıştır... *Apriori* ve *aposteriori*'deyse sözcükleri ödünç almakta, ama anlamlarını tümüyle yenilemektedir.

İlk belirleniminde *apriori*, deneyimden bağımsız, deneye dayanmayan demektir; deneyimde verilmiş veya verilebilir anlamına gelen *aposteriori*'nin karşıtıdır. Nedir *apriori* olan? Dikkat ederseniz, *apriori* bir şey var mıdır, başka bir deyişle, deneyimden bağımsız şeyler var mıdır, diye sormuyorum. Varoluş sorusu sonradan gelir; varoluş sorusunu -bu var mıdır, yok mudur, sorusunu- telaffuz edebilmek ya da cevaplandırabilmek için, önce bir şeyin ne olduğunu bilmek gerekir. Diyorum ki, eğer böyle bir şey varsa, deneyimden bağımsız olacak bu şey nedir? Şimdiye kadar hiçbir şey karışık değil; Kant bütün bunları çok süratli geçmektedir: Bu anlamda *apriori* evrensel ve zorunlu olandır. Evrensel ve zorunlu olan her şeye *apriori* denir. Neden? Bu, *apriori*'nin ilk koşuluna cevap veriyor: Deneyimde verilmemiş -çünkü deneyim, tanım icabı, bana özel ve tesadüfi olanın dışında hiçbir şey vermez. Evrensel ve zorunlunun ifadeleri her zaman zorunludurlar, ya da bazı gelecek zaman kullanımlarında belirirler -ya da, yine, 'her defasında' tipinden ifadelerle verilirler: Suyu 100 dereceye kadar ısıttığım her defasında, kaynayacaktır. Filozoflar bunu çoktandır söylüyorlardı: Orada, içeride bir şey var ve bu şey deneyim tarafından verilmiş değil. Peki bu nedir? Bunlar, 'her zaman', 'zorunlu olarak' gibi ifadeler, hatta bu gelecek zaman kullanımıdır. Deneyimin kesin olarak bana verdiği, suyu 100 dereceye kadar ısıttığım her defasında gerçekten kaynadığıdır; ama "su 100 derecede zorunlu olarak kaynar", formülündeki 'zorunlu olarak', deneyim nesnesi değildir. Aynı şekilde, eğer "bütün deneyim nesneleri"

dersem, böyle bir şey demeye acaba hakkım var mıdır? Hatta, "bütün deneyim nesneleri" teriminin toptan anlamsız olup olmadığını bile bilmiyoruz. Varsayalım ki, bu bir anlamsızlık değildir ve "bütün deneyim nesneleri" bir deneyim içinde verilmiş değildirler. Bunun basit nedeni, deneyimin olmasıdır. Demek ki, deneylediğimiz nesnelerin bir toplamını her zaman yapabilirsiniz, ama bu toplam hep belirsiz olacaktır.

Öyleyse, evrensel ve zorunlu olan, tanım icabı, bir deneyimde verilebilir değildirler. Çünkü bir deneyim her zaman özel ve tesadüfidir. Demek ki, elimizde *apriori*'nin ikinci bir belirlenimi var. *Apriori* öncelikle deneyden bağımsız olandı; İkincisi, evrensel ve zorunlu olandır.

Üçüncü nokta: Bu evrenseli, bu zorunluyu nasıl tanımlayabiliriz? İşin içinde daha şimdiden çok çok ince bir püf noktası var: Herhangi bir şeyin deneyimden bağımsız olduğunu söylersiniz, ama belki de bu durum o şeyin deneyime uygulanmasını ve deneyimden başka hiçbir şeye uygulanamamasını engellemez. Uygulama meselesi tümüyle başka bir şeydir. "Su her zaman 100 derecede kaynayacak", dediğimde, bu 'her zamanın' bana nereden geldiğini bilmiyorum, çünkü onu bana veren deneyim değil; ama bu durum, 'her zamanın' suya, 100 dereceye, kaynamaya, deneyimin verdiği bütün bu şeylere uygulanmasını engellemiyor. Öyleyse, *apriori*'nin kendisinin deneyimden bağımsız olduğunu, ama deneyim nesnelerine uygulandığını varsayalım. Başka terimlerle söylersek, evrensel ile zorunlu, deneyim nesnelerine ilişkin olarak söylenilirler -belki başka şeylere dair de; fakat deneyim nesnelerine dair her durumda söylenilirler. Evrensel ve zorunlu olan nedir? Deneyim nesnelerine dair söylenebilir olan bu evrenseller, bu zorunlular nelerdir? Burada, felsefede ünlü olan bir mefhum devreye giriyor: Kategori mefhumu -bazı önde gelen filozoflar kategoriler tablosu denen şeylerden bile hazırladılar ya da önerdiler. Aristo'nun ünlü bir kategoriler tablosu vardır. Kant'ın da, Aristo'nun güçlü etkisi altında olmaksızın değil, başka bir kategoriler tablosu olacaktır.

Peki nedir bir kategori? Bir kategori felsefede öyle herhangi bir şey değildir; başka bir alanda en az bilimsel bir mefhum kadar kesinlik taşıyan bir şeydir. Bir kategori evrensel bir yüklemdir -bir sıfat da diyebilirsiniz.

Yani her nesneye atfedilen, yüklenen, her nesneye dair söylenen bir yüklemdir. Bu 'her nesne' mefhumu tuhaftır. "Gül kırmızıdır”, diyorum. Nedir bu? Hiç karışık değil, "gül kırmızıdır" iki kavram arasındaki bir ilişkidir; 'gül' ve 'kırmızı' kavramları arasında -ve eğer burada evrensel veya zorunlu olan nedir, diye sorarsam, 'hiç' cevabını veririm. Bütün nesneler gül değildirler, her gül kırmızı değildir, bütün kırmızılar da gülün rengi değildirler. Bir kırmızı gül deneyimi olduğunu ve bu deneyimin, bütün deneyimler gibi özel, tesadüfi, *aposteriori* olduğunu söyleriz. "Bu gül kırmızıdır" yargısını, "nesnenin bir nedeni vardır", hatta "gülün bir nedeni vardır" yargılarıyla bir karşılaştırın.

Hemen bir fark tespit edebiliyorum: Bu da, burada gül kavramının *aposteriori* kavram olarak, bir sınıf diyebileceğimiz bir şeyi tanımlıyor olduğudur; gül kavramı bir sınıf ya da bir küme tanımlar. Bu kümenin bir alt-kümesinin bir özelliğidir: Kırmızı güllerin oluşturduğu alt-kümedir. Bir kümeyi, dışladığı şeyin işlevi olarak ve dışladığı şeyle ilişkisi içinde tanımlayabilirim -gül olmayan her şey. Güllerin kümesi çiçeklerin oluşturduğu daha geniş bir kümeden kesilip alınmıştır ve güllerin kümesi geriye kalanlardan, yani gül olmayan bütün çiçeklerden ayırt edilecektir. "Her nesnenin bir nedeni vardır" dediğimde tümden farklı bir alanda değil miyim? Elbette evet, tümüyle farklı bir alandayım, çünkü bir nedeni olmak mümkün bütün deneyim nesnelerine uygulanan evrensel bir yüklemdir -o kadar ki, böyle bir şeye ihtiyaç bile duymam; ya da inanırım, ama bu hiçbir şeyi değiştirmez, çünkü o zaman bu "inanıyorum" da incelenmesi gerekecek bir edim olacaktır: İnanıyorum ki, eğer bilinmedik bir nesne deneyimde gözlerimin önünde belirirse, bu nesne, eğer bir nedeni olmasaydı bir nesne olmayacaktı. Bir nedeni olmak ya da bir nedenden doğmak, 'kırmızı' yükleminden tümüyle bambaşka tipte bir yüklemdir. Neden? Çünkü, "bir nedeni olmak" yüklemi, düşünüldüğünde gerçekten bir yüklem midir, yoksa başka bir şey midir, diye sorulabilir. "Bir nedeni olmak" yüklemi mümkün bütün deneyim nesnelerinin yüklemidir; öyle ki deneyimin bağrında bir küme veya alt-küme tanımlayamayacaktır -çünkü mümkün deneyin bütününe yaygınlaşmıştır.

Dahası, tartışmanın yönünü ters çevirmek de gerekir. Mümkün deneyin bütününün belki de hiçbir anlamı olmayacağını söylediğimi

hatırlarsınız -işte şimdi artık bir cevabımız var: Mümkün deneyimlerin bütününün kendi başına hiçbir anlamı yoktur. Ama bu, tam da mümkün bütün nesnelere atfedilen yüklemler bulunması ölçüsündedir. Öyleyse bunlar artık yüklem değildirler ve Kant'ın koşullar adını vereceği şey de budur. Bunlar, mümkün bütün deneyimlerin koşullarıdırlar. Demek ki, bir mümkün bütün deneyimler fikrinin bir anlama kavuşması, deneyimin koşulu mefhumu aracılığıyla olacaktır. Mümkün deneyimlerin bir bütünü vardır, çünkü mümkün bütün nesnelere atfedilen yüklemler veya sözde-yüklemler vardır. İşte bu yüklemler kategori denen şeylerdir. Kant'a göre bazı kategori örnekleri sayayım: Birlik, Çokluk, Bütünlük -Kant'ta üçer üçer giderler- Gerçeklik, Yadsıma, Sınırlama; Töz, Neden, Karşılıklılık. Burada biraz duruyorum. Bunlar neden kırmızı, yeşil tipinden yüklemler değil de kategorilerdir? Bunlar kategoriler -ya da mümkün bütün deneyimlerin koşullarıdırlar; çünkü, eğer her nesne 'bir' nesne, ama aynı zamanda 'çok' diye kavrandığı ölçüde nesne oluyorsa, yani bir çoğulluğun birliği ise ve bununla bir bütünlük oluşturmaktaysa, her nesne ne olursa olsun bir gerçekliğe sahip demektir. Öte yandan, olmayanları da dışlamaktadır -yadsıma... Yalnızca bununla bile, öyleyse sınırları da var demektir -sınırlandırma. Ne olursa olsun, o bir tözdür. Ne olursa olsun her nesnenin bir nedeni vardır ve kendisi de başka şeylerin nedenidir.

Bu, bendeki nesne mefhumunun da şu şekilde yapılmış olduğunu göstermeye yeter: Bize, kendilerine kategoriler atfetme izni vermeyen herhangi bir şeyle karşılaşırsam, o zaman onun

bir nesne olmadığını söylerim. Öyleyse, işte *apriori*'nin son belirlenimi: Bunlar mümkün deneyimin koşullarıdırlar, yani ampirik yüklemlere veya *aposteriori* yüklemlere karşıt olarak, evrensel yüklemlerdir.

Kategorileri çok daha basit bir yoldan da tanımlayabilirdim: Herhangi bir nesnenin yüklemleri olarak... Demek ki, siz de kendi keyfinize ve karakterinize uygun kategoriler listenizi yapabilirdiniz -özellikle herkes aynı kategoriler listesini yaparsa, bunu görmek gerçekten iyi olurdu. Yine de, kategoriler sözcüğüyle üçkâğıt yapma hakkınız yok. Kendi kategoriler listemizi yapmamız, kendimize şu

soruyu sormamızdır: Benim için herhangi bir nesnenin yüklemi nedir? Şimdiye kadar bir liste vermiştim -dokuz kategorilik. Aslında Kant'a göre 12 kategori vardır, ama üçünü tartışmayı sonraya bırakacağım. Görüyorsunuz: Birlik, Çokluk, Bütünlük; Onaylama, Yadsıma, Sınırlandırma; Töz, Neden, Karşılıklılık ya da Cemaat.

Bu ilk tartışmayı bitirmek için, kategorilerin herhangi bir nesnenin yüklemleri olarak *apriori* olduklarını -ve mümkün deneyimin koşulları olduklarını söylüyorum. Anlayın ki, mümkün deneyim mefhumu bununla bir anlam kazanıyor.

Şu da sorulabilir: Mümkün deneyimin bütünü herhangi bir anlama sahip midir? *Aposteriori* alanda dolaşmakla kalırsak bunun hiçbir anlamı yoktur. Çünkü, *aposteriori* bir alanda hep bir toplama yapmaktayım -güller, gül olmayan diğer çiçekler, çiçek olmayan bitkiler, hayvanlar, vesaire, vesaire. Böylece sonsuza kadar gidebilirim ve kimse bana mümkün deneyimin tümüyle karşı karşıya olduğumu söyleyemez. Aksine, deneyim temelinde parça parça, bölük pörçük bir şeydir ve her türlü bütünleştirme girişimine direnir. Eğer Kant bu çok çok yeni mefhumu, mümkün deneyin bütünü mefhumunu ortaya atıyorsa, bunun nedeni şunu tanımlayabilmesi, diyebilmesidir: Evet, mümkün deneyimin bütününün bir anlam kazandığı bir düzey vardır, çünkü, her şeye, yani herhangi bir şeye atfedilen evrensel yüklemler vardır. Demek ki, mümkün deneyimin bütünü mefhumu *apriori* temellenir.

Kategorilerden başka *apriori* olan, yani evrensel ve zorunlu şeyler var mıdır? Cevap evettir. Bu başka şeyler zaman ve mekândır. Gerçekten de, her şey mekânda ve zamandadır, hiç değilse zamandadır. Ama hemen bana şunu diyeceksiniz: Tamam, çok güzel, ama neden onları da birer kategori yapmıyorsunuz? Neden mekânı ve zamanı kategoriler arasına eklemiyorsunuz? Aslında zaman ve mekân da, öyle görünüyor ki, yüklemdirler. Elbette Kant'ın kategorileri bir tarafa, mekân ile zamanı öte tarafa ayırmayı istememek için çok güçlü nedenleri vardı -ve bu nedenleri savunmayı epeyce sürdürdü. Demek ki, iki *apriori* unsur türü olacaktır: Kategoriler ve zaman ile mekân. Neden Kant mekân ile zamanın kategoriler arasına katılmasını artık istememektedir? İleride açıklık kazanacak bir nedeni hemen

söyleyeyim: Kategoriler mümkün deneyimin yüklemleri olarak kavramlardır. Oysa ki Kant temelinden bunların *apriori* tasarımlar olduklarını, *apriori* temsil ve kavramlar olduklarını, mekân ile zamanın ise sunuluşlar olduğunu savunur. Burada felsefede yine yepyeni bir şey vardır -bu, Kant'ın sunuluş ile temsili birbirinden ayırt etmek için gösterdiği çabadır. Demek ki *apriori*'de iki tür unsur bulunuyor.

Ele alacağım ikinci nokta, Kant'ın başka bir düzeydeki önemi, fenomen mefhumunu tartışmasından gelen önemidir. Burada da Kant o ana dek felsefenin yaygın olarak kullandığı bir kelimeyi esaslı bir tür değişime uğratır. O ana dek filozoflar hep fenomenden bahsedip durdular -neyi ayırt etmek için? Çok kabaca söylersek, fenomenin onlar için görünüş gibi bir şey anlamına geldiği söylenebilir. Bir görünüş. O zamanlar, duyulur şeyin, *aposteriori*'nin deneyiminde verilmiş olanın fenomen ya da görünüş denebilecek bir konumu bulunuyordu ve duyulur görünüş düşünülebilir öz ile karşıttı. Düşünülebilir öz, tam da kendi olduğu kadarıyla şeydi, kendinde şeydi, ya da başka bir deyişle, düşünce olarak şeydi. Düşünce olarak şey, tıpkı fenomen gibi, kesin olarak görünüşü belirleyen Yunanca bir başka kelimeydi. Düşünce olarak şey Yunancada *noumenon* adını alıyordu ve *" düşünülmüş"* anlamına geliyordu. Böylece Eflatun'dan başlayarak bütün klasik felsefenin göründüğü kadarıyla duyulur görünüşler ve düşünülebilir özler arasındaki bir ikililik çerçevesinde geliştiğini söyleyebilirim.

Bunun daha şimdiden öznenin belli bir durumunu işaretlediğini görebiliyoruz. Eğer kabaca duyulur ve düşünülebilir olarak birbirinden ayrılan görünüşlerin ve özlerin bulunduğunu söylersem, bu öznenin -bilen öznenin- belli bir konumlanmasını içerir. Söylemek gerekirse görünüş mefhumu bile tek başına öznedeki temel bir sakatlığa vardırıyor. Temel bir sakatlık yani: Görünüş sonuçta öznel kuruluş biçimini bozduğu kadarıyla bana beliren şeyden başkası değildir. İşte görünüşün ünlü örneği: Sopa bana suda kırılmış gibi görünüyor. Bu duyu yanılsamaları denen o zengin alandır. Kendinde şeye erişebilmek için bu yüzden öznenin bu tür bir kuruluş sakatlığını aşıp yükselmesi gerekir. Önce hep görünüşler arasında yaşarken, Eflatun'un temasında olduğu gibi görünüşlerden çıkıp özlerin yanına gider.

Kant'la birlikte her şey tam bir gök gürültüsü ile patlak vermiştir -sonradan yaptığıyla kavgaya elbette girişilebilir, hatta bizim de girişmemiz gerekecektir- evet Kant'la birlikte fenomen mefhumunun toptan yepyeni bir kavranışı ortaya çıkar. Artık fenomen görünüş olmayı bırakacaktır. Fark çok temeldir, felsefenin yeni bir unsura kavuşması için bu fikrin devreye girmesi yeterli olmuştur, eğer fenomenolojinin bir kurucusu varsa onun Kant olduğuna inanıyorum. Fenomenin artık görünüş olarak değil beliriş olarak, tanımlandığı(nı) o (a)ndan itibaren Fenomenoloji söz konusudur. Aradaki fark muazzamdır, çünkü beliriş sözcüğünü söylediğimde artık hiç de görünüşten bahsetmiyorum. Bir görünüşü artık bir özle karşılaştırmayı bırakıyorum. Beliriş nasıl beliriyorsa öyle belirendir işte. O kadar. Arkada başka bir şey olup olmadığını sormuyorum. Yanlış mı doğru mu olduğunu sormuyorum. Beliriş asla karşıtlık çiftleri içinde görünüşün özden farklı olduğu kadarıyla ayırt edildiği ikilik çerçevesinde ele alınmıyor.

Fenomenoloji belirişlerin -neyse o olarak- ayrıntılı bilimi olmak ister. “Böylece şu soru karşımıza çıkar: Nedir bu belirme durumu? Bir görünüşler disiplini olmaktan uzaktır. Beliriş neye gönderir? Görünüş bir ayrımlaşma ilişkisi içinde öze gönderen bir şeydir demek ki bir şey ya görünüştür ya da özdür. Beliriş ise çok farklıdır, belirenin koşullarına gönderen bir şeydir. Kavramsal manzara tam anlamıyla değişikliğe uğramıştır, problem asla eskisi gibi değildir, her şey fenomenolojik bir hal almıştır. Ayrıştırıcı görünüş öz çiftinin yerine Kant birleştirici beliren-beliriş koşulları çiftini koyacaktır, burada her şey yepyenidir.

Meseleyi biraz daha modern kılmak için şunu söyleyeceğim: Ayrıştırıcı görünüş -öz çiftinin yerine ilk defa Kant birleştirici beliriş-anlam çiftini koymuştur. Belirişin anlamı, belirişin ne anlama geldiği. Artık görünüşün altında öz yoktur, belirenin anlamı ya da anlamsızlığı vardır. Söylediklerim çok lafta kalıyor gibi olsa da kabul edin ki bu kökten yeni bir düşünce atmosferidir; o kadar ki bu bakımdan hepimizin Kantçı olduğumuzu söyleyebilirim.

Açıktır ki düşünce o çağda unsurlarını değiştiriyordu. Uzun süre Hıristiyanlıktan gelmeyen ama Hıristiyanlıkla pek de güzel uzlaşan

terimlerle düşünülmüştü -mesela görünüş öz ayrımı. Ve 18. yüzyıl sonlarına doğru tabii ki her türlü hareket tarafından hazırlanmış olarak radikal bir değişim gerçekleşir: Bir bakıma duyulur dünyayı kısmen değersizleştiren her türlü görünüş-öz ikiliği -icap ettiğinde ilk günahı da tanımlayabiliyordu- ikiliği yerine tanımıyla yeni bir düşünce tipi yerleşir: Bir şey belirmiş, bana onun anlamının ne olduğunu söyleyin veya -aynı anlama gelmek üzere- koşulunun ne olduğunu bana söyleyin.

Freud çıkıp da bilinç alanında bazı fenomenlerin belirdiğini söylediğinde Freud Kantçıdır. Hangi anlamda? Hem çok genel hem de çok belirgin olan bir anlamda. Yani çağının tüm insanları gibi ve Kant'tan beridir düşünüldüğü gibi, sanki doğrudan doğruya beliriş/beliriş koşulları ilişkisi çerçevesinde ya da belirenin belirişi/anlamı düzleminde düşünmektedir, görünüş/öz terimleriyle değil.

Eğer bu altüst oluşun ne kadar muazzam olduğunu göremiyorsanız, bu ikinci kavram çiftinde öznenin hiç de aynı konumda olmadığını takdir edin. Ayırıcı görünüş/öz çiftinde özne tözünde bulunan öyle bir kırılganlıkla görünüşleri dolaysızca yakalamaya mahkûm edilmiştir ki, görünüşlerden çıkarak öze erişmek için ona bütün bir yöntem, bir sürü çaba gerekmektedir. Özne ikinci durumda ne bakımdan tümüyle bambaşka bir değer kazanmaktadır? Her belirişin, belirmesinin beliriş koşullarına gönderdiğini söylediğimde aynı zamanda bu koşulların kendisine belirişin belirdiği varlığa ait olduğunu söylemiş de oluyorum. Başka bir deyişle, özne kurucudur -ve bunu iyi anlayın, yoksa aksi tümden saçma olurdu—, özne belirişin değil, belirenin değil, belirenin ona belirdiği koşulların kurucusudur.

Demek istediğim, eski öz-görünüş ayrımsal çiftinin yerini birleştirici fenomenler-koşullar veya belirişler-koşullar çiftinin alması, özneyi görünüşün sınırladıklarını ya da yanılsamalarını kurmak yerine belirişin koşullarını kurduğu ölçüde terfi ettirir. Kant diyecektir ki, elbette görünüşlere boyun eğen, ve duyu yanılgılarına düşüp duran bir özne vardır: Ona ampirik özne diyeceğiz, ama başka bir özne de var ki, o ne benim, ne sizsiniz, özellikle ne de ampirik özneye indirgenebilen bir öznedir -ona bundan böyle transandantal özne

diyeceğiz, çünkü o herhangi bir şeyin belirdiği koşulların hepsinin birliğidir; peki kime beliriyorlar? Ampirik öznelerin her birine beliriyorlar. Mefhumlar sistemi olarak çok güzel bir şey bu daha şimdiden. Umarım işin nerelere kadar yükselmiş olduğunu seziyorsunuz: Bu harikulade bir makinedir. Bu ikinci noktayı tamamlamak için iki düzeltme yapıyorum: Kant bir şeylerin kalkanını henüz delmiş bir haldedir, demek ki aslında her şey size söylediğimden daha karışık, çünkü o eski görünüş-öz farkından yine de bir şeyi korumaktadır; ve her zaman şunu demektedir: Fenomeni kendinde şey ile karıştırmayın; kendinde şey saf *noumenon'*dur, yani düşünülen şey olmaktan başka bir şey olmayan şey... Oysa fenomen duyulur deneyimin verdiğidir. Demek ki Kant ayırıcı fenomen/ kendinde şey (*noumenon*) ikiliğini korumaktadır. Ama bunun dışına çıkar ve çok basit bir nedenden dolayı daha şimdiden başka bir düşüncededir, çünkü kendinde şeyin doğası itibariyle (ya da *nomen,* kendinde şey düşünülen şeydir, öyleyse *nomenondur)* ama o bilinemez. Öyleyse eğer belirlenebilirse, bu bilgininkinden tümüyle başka bir bakış açısı olmalıdır; demek ki onunla bilgi açısından uğraşmıyoruz, ya da çok özel koşullar altında uğraşacağız.

Bilginin bakış açısından ve mümkün bütün bilgilerin açısından önemli olan öteki çifttir; beliriş-belirmenin koşulları, belirme olgusunun koşulları.

Bu altüst oluşu bir kez daha özetlersem, bu görünüş-öz çiftinin yerine beliriş-koşullar ya da beliriş-belirişin anlamı çiftlerinin getirilmesidir.

Şimdi bana bu beliriş koşullarının ne olduğunu soracaksınız. Neyse ki epeyce ilerlemiş bulunuyoruz, çünkü tartıştığımız ilk nokta buna zaten cevap vermiş bulunuyor -beliriş koşulları, yani fenomen olarak fenomenin koşulları belirenin ta kendisidir. Fenomenin ardında bir öz aramayacağız, belirişinin şartını arayacağız; ve belirişinin koşulları bir tarafta kategorilerden diğer tarafta mekân ve zamandan başka bir şey değildir.

Beliren her şey zaman ve mekânın koşulları altında ve kategorilerin koşulları altında belirir. Sadece bununla bile bir tarafta mekân ile zaman,

öte taraftan kategoriler mümkün bütün deneyimin biçimidirler ve kendilerinde şeylere ait değildirler ama hem fenomenin biçimleri olarak, hem belirişin biçimleri olarak bir taraftan mekân ile zaman öte taraftan kategoriler transandantal öznenin boyutlarıdırlar.

Zaman daha şimdiden tümüyle oradadır. Sorusu olan var mı?

Richard Pinhas: Transandantal özne ile ampirik özne arasındaki fark nasıl dağılmıştır? Hangi bakımdan varlık alanındakinden bu kadar farklıdır?

Gilles Deleuze: Çünkü zorunlu olarak başka bir mefhuma ihtiyacı var. Şu fikirden yeniden hareket ediliyor: Fenomen eşittir beliriş. Fenomen ardında bir özün bulunacağı bir görünüş değildir. Belirdiği kadarıyla belirendir. Buna onun birine göründüğünü ekliyorum — her deneyim birisinin deneyimidir. Her deneyim bir özneye bağlanır ve bu özne mekânda ve zamanda belirlenebilir. Küçük tenceremi ocağa oturtmam ve altını yakmam burada - şimdidir. Diyeceğim ki her beliriş ampirik bir özneye veya ampirik bir BEN'e belirir. Ama her beliriş ardındaki bir öze değil, kendi belirişini koşullandıran koşullara gönderir. Belirişin koşulları -bunlar öyleyse biçimlerdir çünkü belirişler bu biçimler altında belirmektedirler- belirişin koşulları ise mekân ile zaman ve kategorilerdir. Yani, mekân ile zaman ve kategoriler belirenin temsil edildikleri biçimlerdir.

Bundan dolayı, eğer beliriş ardındaki nesnel özler gibi olmayan koşulları varsayıyorsa, eğer bunlar onun herhangi bir ampirik BEN'e belirişinin koşulları gibiyseler, önümüzde başka bir seçenek kalmıyor: Her türlü belirişin biçimsel koşulları belirişin ampirik bir BEN'e belirmesini koşullandıran bir öznenin boyutları olarak belirlenmelidir - bu özne ampirik bir ben olamaz, evrensel ve zorunlu bir özne olacaktır. Kant'ın o ana dek çok kısıtlı bir -Tanrı- bilimsel kullanımı olan bir kelimeyi kullanmasını ve büyütmesini cezbeden işte bu öznedir - transandantal, transandantal özne mefhumunu icat etme ihtiyacını hissetmiştir; bu, belirişin kendisinin ampirik öznelere belirmesine karşın her belirişin koşullarının bağlandığı düzeydir. Bu size henüz transandantal öznenin ne olduğunu pek anlatmıyordur -

biraz sabretmeniz gerekir, çünkü her şey zaman sorunu etrafında ele alınacak.

Çok ufak bir noktanın birdenbire somut hale gelmesi gerekiyor - sürekli bir somutluk beklememek lazım. Bir tarafta somut var ve somutun karşıtı da var, somutun gerçek karşıtı soyut değildir, belirsizdir. Belirsizlik düşünme anıdır. Amacım zamanın masal gibi bir kavranışına varmaktır.

Comptesse: (Söyledikleri işitilemiyor.)

Gilles Deleuze: *Apriori* sentez, ele alacağım üçüncü noktaydı. tşin bir ucundan başlamak gerekir. Eğer bununla başlasaydım, her şeyi farklı biçimde düzenlemem gerekirdi. Yalnız bana öyle geliyor ki söylediğim bütün bu şeylerde sentetik yargılara başvurma ihtiyacı duymadım.

Üçüncü nokta: Kant'a göre bir sentez nedir?

İki yargı tipini ayırt etmek çok yaygın bir şeydir - analitik denen yargılar ve sentetik denilen yargılar. Tanım icabı analitik yargı öznede zaten içerilmiş bulunan bir yüklemi ilan eden bir yargıdır - yani kavramlardan biri ötekini de içerdiği zaman bu iki kavram arasında analitik bir ilişki olacaktır. Analitik yargıya bir örnek: A, A'dır - yani özdeşlik ilkesi. "A, A'dır" dediğimde, A kavramının dışına çıkmam. A'yı kendisine yüklerim, A'yı kendine atfederim. Yanılma riskim yoktur. "Mavi mavidir." - Çok da ilerlemediğimizi söyleyeceksiniz bana, göreceğiz... Çünkü "cisimler uzayda yer tutarlar" dediğimde o zaman durum nedir? Bunun analitik bir yargı olduğu cevabı verilmek istenebilir. Niçin? Çünkü "cisim" - şey değil cisim kavramını içine uzam kavramını koymaksızın düşünmeye girişemem; demek ki "cisimler uzayda yer tutarlar" dediğimde analitik bir yargı formüle ediyorum. Sanırım Kant burada çok kurnazca bir şey söylemenin eşiğindedir: tamam, bütün cisimler uzayda yer tutarlar, bu analitik bir yargıdır; buna karşın "bütün fenomenler mekânda veya uzayda belirirler" sentetik bir yargıdır, çünkü "uzamda yer tutma" kavramı cisim kavramının içinde olsa da, uzamda yer tutma kavramı, "fenomen" kavramının içinde değildir, ne de cisim kavramı fenomen kavramında içerilmiştir.

İşte: Varsayalım ki "bütün cisimler uzamda yer tutarlar" analitik bir yargı olsun. Hiç değilse bir şeyden eminiz, bu analitik bir yargıdan başka bir şey değildir, hiçbir işe yaramaz belki ama hiç değilse doğrudur. "A, A'dır" doğrudur. Kimse şimdiye dek "A, A'dır"ı reddetmiş değildir. Hegel tarzı diyalektik çelişkide "A, A değildir" denmez, "A, A olmayan değildir" denir; Yani basitçe şey kendi varlığı içinde kendi olmadığının bu var olmayışını içermektedir. Demek ki "A, A olmayan değildir," formülünü ciddiye alarak şeyin varlığının yadsınmanın yadsınmasından (ne o, ne o... gibi) ayırt edilemeyeceğini söyler; ama özdeşlik ilkesini asla reddetmez.

Deneyimde sentetik yargılar vardır. Şeyleri bilmek de zaten böyle bir şeydir. "Ah, bak işte, gül kırmızıymış" dediğimde bu bir karşılaşmadır. İlk bakışta "kırmızı" gül kavramında içerilmiş değildir. Bunun kanıtı hiç de kırmızı olmayan güllerin bulunduğudur. Bana diyeceksiniz ki bu budalaca bir şey çünkü "kırmızı" şurada, önümüzdeki gülün kavramı içerisinde içerilmiş değil mi? İşler burada biraz karışıyor. Şurada, önümdeki gülün bir kavramı var mı? Tekil bir şeyin kavramı var mı? Bunu bir kenara bırakıyoruz. Kabaca göründüğü kadarıyla "gül kırmızıdır" yargısının sentetik bir yargı olduğunu söyleyeceğiz.

İşlerin nasıl düzenlendiğini görüyoruz. Bütün analitik yargılar *apriori'*dirler. Bir şeyin neyse o olduğunu söyleyebilmem deneyimden bağımsızdır. "A, A'dır" *apriori* bir yargıdır. Hep ilk bakışta sentetik yargı doğası itibariyle aynı türden olmayan iki kavram arasındaki bir birleştirmedir - gül ve kırmızı; aynı türden olmayan iki kavram arasında bir bağ veya bir sentez kurar. Bundan dolayı *aposteriori'*dir. Bu yargının biçimi, "A, B'dir" gibidir. Belli bir tarzda -bunu çok kısa geçiyorum- Kant'taıı önceki klasik felsefe, biraz önce söylediğim gibi, ayrımlayıcı öz/ görünüş ikiliğine kapılmış haldedir; klasik felsefe en azından görünüşte bir ikiliğin içindedir: Bir yargıya *apriori* dir, dolayısıyla analitiktir, ya da sentetiktir, dolayısıyla ampirik veya *aposteriori'dir.*

Ampirik bir yargının, hangi şartlarda doğru olabileceğini bilmek böyle bir sistem altında gittikçe karmaşıklaşmaktaydı. Ünlü ve dâhice bir deneme yapılmıştır - Kant'tan önce Leibniz tarafından. Doğruluk mefhumunu temellendirmek için aslında bütün yargıların analitik

olduklarını göstermeye çalışıyordu; yalnızca biz bunu bilmiyorduk; sentetik yargıların var olduğuna inanıyorduk çünkü çözümlemeyi sonuna kadar, yani sonsuza dek yürütmüyorduk. Böylece sentetik yargıların bulunduğuna inanıyorduk. Ama eğer analizi yeterince uzağa götürseydik, bir kavramı onayladığımızda, onaylanan kavram her zaman bu onayın, onaylanan şeyin içinde bulunacaktır; öyle ki Leibniz'in ünlü tezlerinde olduğu gibi - "Sezar, Rubicon Irmağını geçti"; bu önerme doğrudan doğruya sentetik bir önermeye benziyor, iki tasarım arasında bir bağ kuruyor: Sezar, Rubicon'u şu tarihte, mekânın şu noktasında, burada-şimdi geçti - bu tam da *aposteriori* sentezin imzasını taşıyor gibidir. Leibniz der ki, eğer Sezar kavramının içinde "Rubicon'u geçmek" kavramı bulunuyorsa... bunları düşünenin diferansiyel hesabı, yani sonsuz analizin matematiksel biçiminin yaratıcılarından biri olması tesadüf gibi mi geliyor size? Kuşkusuz hayır, hiç de tesadüfi değil. Tıpkı "uzamda yer tutma" nasıl cisim kavramında içeriliyorsa, "Rubicon'u geçme"nin de Sezar kavramında nasıl içerilmiş olduğunu tartışmaya giriştiğinde Leibniz ne demek istemektedir? Elbette onun da çok şaşkınlık verici bir kavramlar yaratma jimnastiğine girişmesi gerekecekti. Çünkü sonradan özgürlüğü kurtarması gerekecekti - bunun için kendine ait nedenleri vardı. O zaman "burada-şimdi Rubicon'u aştı" kavramı, kendi kavramında hep içerilmiş ise, Sezar nasıl özgür olabilir? Ve Leibniz'in şu önermesi, yani analitik yargılardan başka yargılar yoktur fikri neyi içerir? Zorunlu olarak mekân ile zamanın, burada-şimdinin kavramların düzenine indirgenebilir olmasını içerir. Böylece mekânsal-zamansal konum bir yüklemmiş gibi, yani atfedilebilir bir kavrammış gibi ele alınacaktır.

Kant neden bir taraftan mekân ile zamanın, öte taraftan kategorilerin yani *apriori* kavramların aynı türden olmadıkları fikrinde bu kadar büyük bir ısrar gösteriyor? Çünkü tam da kavramların düzeyine indirgenemez bir şeyi ayakta tutmaya ihtiyaç duymaktadır.

Klasik felsefe *aposteriori* sentetik yargılarla *apriori* analitik yargılar arasında bir oran belirleme yönünde uzun bir tartışmadır. Bunların birbirlerine indirgenmesinin mümkün olup olmadığını tartışır durur.

Richard Pinhas: "A, A'dır" örneğinde deneyimin özdeşliği ilkesini nasıl olup da çıkarsıyamıyoruz?

Gilles Deleuze: Çünkü bu saf boş biçimdir. A A'dır. A hiç de bir genellik olarak sunulmuş değildir, saf düşüncedir. Düşünülmüş herhangi bir şeydir. Dahası deneyimde herhangi bir özdeşlik var olduğu andan itibaren alacağı biçim "A A'dır" biçimi değildir; deneyimde herhangi bir özdeşlik belirdiği anda bu zamansal bir özdeşliktir. Yani zorunlu bir özdeşlik değildir. Demek ki "A A'dır"a *apriori* denmesinin nedeni kesin olarak hiçbir içeriğe sahip olmaması mümkün bütün içeriklere bir kural getirmesidir.

İşte Kant gelir ve her şey... sanki yeni bir yargı tipi, üçüncü bir yargı tipi icat etmiş gibidir -bu yeni yargı tipini adlandırmak için yeni bir kavram icat etmesi de gerekecektir: Sentetik *apriori* yargı kavramı. Burada felsefede olağanüstü bir darbe indirmektedir. Klasik bir filozof için yine çok kabaca söylersek *apriori* analitik yargı bir anlama geliyordu, *aposteriori* sentetik yargı yine bir anlama geliyordu. Ama *apriori* sentetik yargı tam anlamıyla bir garabetti. Demek ki yeni bir kavram yarattığında bir filozof garabetler yaratmadan edemez. Ama bu dâhice bir garabettir. Ne demek istiyor olabilirdi? Burada Kant'ta bile bulunmayan örnekler vereceğim - ona daha sadık kalmak için ondan daha açık olmaya çalışmak için çünkü onun yapacak başka işi var.

Üçgen beyazdır; eğer gülerek size bunun ne olduğunu sorarsam *aposteriori* sentetik bir yargı olduğu cevabını verirsiniz. Size cevap veririm, tamam çok güzel, sertifikanızı aldınız. Ama eğer "bir uzamı kapatan üç doğrudan oluşan şekle üçgen denir" dersem bu nedir? Bunun analitik bir yargı olduğunu söyleyebilirim. Neden? Çünkü "A A'dır"dan başka bir şey söylemiş değilim. Üçgen kavramı tam da bir uzamı kapatan üç doğrudur. Bu kabaca klasik felsefenin dünyasındaki düzen, klasik felsefenin terminolojisinin koordinatları. Kant gelir ve şöyle der: Eğer üçgenin üç açısı iki doğruya eşittir -temel geometrik önerme- dersem bu nedir? *Apriori* analitik bir yargı mıdır yoksa *aposteriori* sentetik bir yargı mıdır? Müthiş bir şaşkınlık anıdır bu! Yine de bunu herkes epeydir biliyordu. Ama kimse bazı felsefi kategorilerin yetersizliğini dağıtmak için böyle bir vakadan faydalanmaya kalkışmamıştır - *apriori* analitjk yargı ve *aposteriori* sentetik yargı meselesini.

Burada Kant salt felsefi zevki tam anlamıyla tatmin eden ince bir nokta bulmaya doğru gitmektedir - kavramsal bir çerçeveyi darmadağın edecek çok basit bir püf noktasını. Gerçekten bu hikâye çok merak uyandırıcıdır: Üçgenin üç açısı iki doğruya eşittir. Bu geometrik zorunluluk denen şeyin tam da örneğidir. Evrenseldir ve zorunludur ama yine de acaba analitik midir? Leibniz'e gelirsek Kant'ın usa vurması onu güldürürdü - felsefenin o kadar iyi bir şey olması da bundandır zaten. Leibniz'in hemen yapıştıracağı cevap şu olurdu: Elbette evet, üçgen kavramını çözümlemeyi yeterince ileriye götürürseniz açılarının iki doğruya eşit olması besbellidir, kavramında içerilmişti zaten. Ama yine Leibniz acaba hangi koşullarda bunu söyleyebilmektedir? Çünkü o da topoloji adı verilen bir matematik disiplini icat etmiş ve onun sayesinde mekânsal belirlenimleri kavramsal belirlenimlere bir tür indirgemeye girişmişti. Ama hangi şartlarda?

Kant kendine göre mekânsal-zamansal belirlenimlerin kavramsal belirlenimlere indirgenmesinin imkânsızlığını göz önüne alarak başladı. Başka bir deyişle kavramın düzenine indirgenemeyecek bir mekân ve zaman düzeni vardır. Böylece Kant şöyle der: Üçgenin üç açısı dediğimde bu üçgen kavramında o kadar az içerilmiştir ki tanımlamak için üçgenin bir köşesini uzatmak karşı köşeye bir paralel çizmek filan gerekir... Leibniz daha şimdiden aynı fikirde olmadığını ve haklı olduğunu söyleyecektir - çünkü burada bir şeyi kabul ederse felsefesi artık suya düşerdi. Ama biz Kant'ın bu çabasının peşinde koşmaya devam edeceğiz. İşte kavramımız - bir uzamı kapatan üç doğru: Üç açının iki doğruya eşitliğini göstermek için mesela üçgenin tabanını alırım ve uzatırım; C noktasında A B'ye bir paralel çizerim ve üçgenin üç açısının iki doğruya eşit olduğunu gösteririm. Kant bize abartmamız gerektiğini söyler, kendi başına büyüyen bir köşe yoktur, üçgen bir çiçek değildir, kendi başına kenarlarından birine paralel çizmez, üçgenin bir kenarına paralel üçgen kavramının bir parçası değildir, demek ki bu sentetik bir yargıdır. Ama çok tuhaf tipten bir sentetik yargıdır, hiç de "gül kırmızıdır" tipinde bir yargıya benzemez çünkü evrensel ve zorunlu bir sentetik yargıdır. Böyle bir yargıyı nasıl açıklayacaksınız?

Başka bir örnek alıyorum. "Doğru çizgi siyahtır". Herkes anlar, burada bir sorun yoktur - *aposteriori* sentetik yargı; deneyimde karşılaşırım onunla. Siyah boyayla çizilmiş bir doğru çizgi. Şimdi Öklid'in tanımını alıyorum: "Doğru çizgi bütün noktalarında eşit *(ex aequo*) bir çizgidir- başka bir tanım da kullanabilirsiniz, fark etmez. Her durumda bunun analitik bir yargı olduğunu söylerdim. Doğru çizginin kavramında zaten içerilmiştir. Hatta bu doğru çizgi kavramının dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Ve işte şimdi garabet: Diyorum ki - "doğru çizgi bir noktadan diğerine en kısa yoldur". Bu analitik midir? En kısa yol kavramının "doğru çizgi" kavramında içerilmiş olduğunu söyleyebilir miyim?

Bir kez daha Leibniz "evet" diyecektir. Kant "hayır" diyor. Neden? Bir sürü nedeni var. Bir sıradan neden bir de bilgince neden vereceğim. Önce sıradan bir neden - "en kısa"ya çok yakından bakılırsa bu bir yüklem ya da sıfat mıdır? Bir teşhis meselesi. Peki başka bir şey midir? "Doğru çizgi en kısa yoldur" dediğinde bu tuhaftır,' "en kısa" bir sıfat mıdır? Onun bir sıfat olduğunu göstereceksek bu son derece karmaşık bir yöntemle olacaktır. Bu bir sıfat değildir çünkü "en kısa"... Tamam yolumu değiştirmeye çalışıyorum: Eğer doğru çizgiyi bulmak isterseniz o zaman en kısayı alın, peki bu ne demektir? En kısa bir yükleme benziyor ama bir yüklem değil. Aslında bu bir inşa kuralı. Bu deneyimde bir çizgiyi doğru bir çizgi olarak üretmemin kuralı. Bana diyeceksiniz ki hâlâ en kısanın ne olduğunu bilmiyoruz... En kısa, doğru çizgiye atfettiğim bir yüklem değil. Bir çizgiyi doğru olarak belirlemek için deneyimde doğru çizgiler oluşturmak amacına yönelik bir inşaat kuralı. Kant’ın takipçilerinin birisinde, çok çok büyük bir filozof olan Solomon Maimon'da bu örneği buluyoruz. Demek ki en kısa çizginin doğru olarak kurulmasının kuralıdır, bir çizginin deneyimde doğru çizgi olarak üretmesinin yoludur. Bu ne anlama gelir?

Bir kavramın kendi nesnesinin inşasının kuralını vermeyeceği açıktır. Başka terimlerle söylersek inşa kuralı kavramın dışındadır. Leibniz bir kez daha çıkıp "asla öyle değil" diyecektir. Bunu kabul etseydi bütün sistemi suya düşerdi. İlk bakışta inşa kuralları kavramlardan çok daha farklı şeylerdir çünkü inşa kuralı deneyimde kavrama uygun bir nesnenin üretilmesine yarayan kuraldır. Öyleyse tanım icabı kavramda içerilmiş

olmaması zorunludur. Mesela: "Daire merkez adı verilen bir noktadan eşit uzaklıkta olan noktaların yeridir" derseniz bu daire kavramıdır. Size bir daire üretmenin hiçbir yolunu göstermez. Daha şimdiden zaman sorununun kalbindeyiz. Doğru bir çizginin bütün noktalarında eşit bir çizgi olduğunu söylediğinizde deneyimde doğru bir çizgi üretmek için elinizde henüz hiçbir yol yoktur; Bütün noktalarında eşit bir çizgiyi üretmek, merkez adı verilen ortak bir noktaya eşit uzaklıkta noktaları olan bir şekil üretmek için daha fazla bir şeye, bir inşa kuralına ihtiyacımız vardır. Ve üçgen bir uzamı kapatan üç doğrudur dediğimizde deneyimde bir üçgen üretmek için elinizde hiçbir yol yoktur. Bir üçgenin inşa kuralı tümden bambaşka bir şey olacaktır - zaten böyle bir şey daire ile yapılacaktır. Bir üçgeni üretmek için bir daire çizmek gerekecektir. Bu gariptir.

Bunun sentetik bir yargı olduğunu söylerken Kant ne demek istemektedir? Aslında, üçgenin inşa kuralını şöyle tanımlarsınız: Bana bir doğru parçası verin -bu görüldüğü gibi doğruyu da, doğru çizgiyi üretmenin yolunu da varsayıyor—; evet bana bir doğru parçası verirseniz ve eğer doğru parçasının iki ucu bir dairenin merkezi olarak alınırsa; ister eşit yarıçaplı, ister farklı... eğer iki daire birbirini keserse, eğer dairelerin yarıçapları eşitse, o üçgene eşkenar (düzeltiyorum: eğer yarıçap daireye eşitse), o zaman eşkenar üçgen diyeceğim. İşte burada elimde bir inşa kuralı var.

Apriori sentetik yargıda harikulade bir taraf bulunduğunu takdir edin -aynı türden olmayan iki kavram arasında bir sentez kurmak yerine, kavram ile, kavramsal bir belirlenim ile -mesela üçgen ve daire-bir mekânsal-zamansal belirlenimler toplamı arasında bir sentez kuruyor. Aslında bir inşa kuralı mekânsal-zamansal bir belirlenimdir. Peki neden sentezdir? Gördük ki, temel olarak bir inşa kuralı aynı türden olmayan kavramları ilişkiye sokar. Aynı türden olmayan kavramları, üstelik de zorunlu olarak ilişkiye sokabilme gücü nereden geliyor? Çünkü, aynı türden olmayan kavramların ilişkiye girebilecekleri tek yolun deneyimin tesadüfü olabileceğini söylemiştik -ah, bu gül kırmızıymış... Ama doğru çizginin en kısa yol olduğunu söylediğimde, zorunlu bir şeyden bahsettiğimi iddia ediyorumdur -bu açıdan *apriori* olan, geometrik bir zorunluluğa sahip bir şey. Bu ise

deneyime bağlı olmayacaktır. Bunlar deneyime dair söylenebilirler elbette -bütün doğru çizgiler üzerinde gerçekten en kısa yol olduklarını doğrulayabilirim, ama buna ihtiyaç duymam. Her şeyi daha ilk örnekte biliyorumdur -yargıyı anladığım andan itibaren her şeyi biliyorum. Bunun bütün doğru çizgiler için evrensel ve zorunlu olarak geçerli olduğunu biliyorum ... söylenmesi gereken, kavramlar arasındaki zorunlu ilişkiyi ayakta tutanın kavramlardan birini ötekiyle zorunlu bir ilişkiye sokan bir mekânsal-zamansal belirlenimler toplamı olduğudur.

Bu noktada bilgince nedenim de devreye giriyor: "Doğru çizgi bir noktadan ötekine en kısa yoldur" dediğimde, bunun bana nasıl doğru bir çizgi çizmenin yordamını verdiğini ilk bakışta göremiyorum -ama aslında, geçen yıllarda bu seminerlere devam etmiş olanlar, geometride apaçık olan bir şeyi göstermeye çalışmış olduğumu hatırlarlar. Söylemek gerekirse, "doğru çizgi bir noktadan ötekine en kısa yoldur", Öklid uslubunda bir önerme değildir -Arşimed uslubunda bir önermedir, çünkü aynı türde olmayan iki kavram arasında yapılan temel bir karşılaştırmayı içerir -doğru kavramıyla eğri kavramı arasında. Aslında, "doğru çizgi bir noktadan ötekine en kısa yoldur", daire parçası ve kiriş söz konusu olmadan herhangi bir anlama sahip değildir. Başka terimlerle söylersek, bu bir metodu çağırır -"doğru çizgi bir noktadan ötekine en kısa yoldur" diferansiyel öncesi bir önermeye gönderir; Arşimed'in ünlü hesabı, diferansiyel hesaba... Bu kırık bir çizginin sonsuzca bir eğriye yaklaştırılmasıyla gerçekleştirilen tüketmeler hesabıdır - sınıra geçişi içerir. İşte bu yüzden doğru çizgi bir noktadan en ötekine en kısa yoldur açık olarak eğri için söylenmez, eğri kavramı burada adlandırılmış değildir. Bu yargı eğer burada iki kavram arasında, doğru ve eğri kavramları arasında bir sentezin söz konusu olduğu görülmezse tümüyle anlamsız olurdu. Bunun yalnızca bu yargının çok kesin Arşimed'ci büyük çerçevede ifade edildiği bir karşılaştırmadan yalnızca doğru ile eğrinin karşılaştırılmasından, sınıra geçiş ve tüketme hesabı yoluyla gerçekleştirildiğini bilmek gerekir. Ve Kant'ın bu düzeydeki cevabı şudur: Pekâlâ görüyorsunuz ki bu analitik bir yargı değildir çünkü aynı türden olmayan iki kavram... üçgen örneğinde olduğu gibi nasıl üç açının iki doğruya eşit olduğunu

göstermek için paralel kavramı üçgenin dışındaki bir kavram olduğu halde paralel çekmek gerekiyorsa aynı şekilde... *Apriori* sentetik yargıda bu aynı türden olmayan kavramları birbirlerine diken nedir? Yalnızca ve yalnızca şöyle bir işlem - mekânın ve zamanın bir belirgeni olmak.

Birbirlerinde içerilmeyen kavramlar arasındaki zorunlu bağı mümkün kılacak olan mekân ile zamanın belirlenimi sözgelimi daire parçası ve kiriş şekillerinde, üçgenin bir kenarına yükseltilen paralelde beliren işte bu mekânsal-zamansal belirlenimdir - işte bu noktada *apriori* sentetik yargıyı elde ediyoruz.

Kant'ın mekân ile zamanın kategorilere indirgenemeyeceklerini söylemesinin nedenleri nedir? Söylemek gerekir ki *apriori*nin iki türü vardır: Bir taraftan mekân ile zaman, öte taraftan kategoriler - ya da isterseniz mekân ile zaman kavramların düzenine indirgenemezler. Bunun için bir sürü neden sayar ama şimdi size verdiğim en basit örnekle düşüncemizi denememiz bizim için yeterlidir. Der ki bakın işte, iki el, bunlar üst üste konulamaz simetrik nesneler paradoksudur. İki el görüyorsunuz ama yalnızca iki el görmekle kalmıyorsunuz, iki eli düşünebiliyorsunuz da. Varsayalım ki gerçekte hiçbir zaman iki el yoktur, her zaman çok küçük farklar vardır, lekeler ve izler vardır ve düşüncenin bakış açısından hiçbir ilginç tarafı yoktur. Her zaman denilebilir ki birbirine benzer iki şey yoktur. Ama her zaman mutlak olarak özdeş iki eli düşünebilirsiniz, tasarlayabilirsiniz. Dikkat edin, eğer Leibniz'i dış ses olarak yine konuştursaydım şöyle diyecekti: Hiç de değil, düşündüğünüzü sanıyorsunuz ama düşünemezsiniz, bu kavramı susturduğunuz anlamına gelir. Ama Kant'ın bahsini kabul ediyoruz.

Demek ki kavramda tam anlamıyla özdeş iki eli düşünebiliyorsunuz. Kavramda, kavramın karakterlerinde ne kadar ilerlerseniz ilerleyin, şu çizginin ötekinde olduğunu yine de düşünebilirsiniz. Ama eğer... Leibniz diyecektir ki belki bu tamam, ama böyle bir şey yaparsanız birden başka bir şey olmadığını fark edersiniz. Kant burada indirgenemez bir şey olduğunu söylemektedir. Kant mutlak olarak özdeş iki eli düşünebildiğini ama yine de bunların iki olarak kaldıklarını söylemektedir. Kavramları bakımından tam

tamına özdeştirler; birinin her karakterinin öte tarafta bir özdeşi vardır. Ama yine de iki tanedirler ve neden iki tanedirler? Biri sağ eldir, öteki de sol. Ya da biri önce gelmektedir, öteki de sonra ya da arkadan gelmektedir. Tam anlamıyla özdeş olan iki elde birinin sağ ötekinin de sol olduğunu düşündürten nedir? Taşıdıkları karakterlerin her birinde özdeş diye düşünülebilir olsalar bile üst üste konamazlar. En ince detaylarında mutlak olarak simetriktirler ama üst üste konamazlar. Kant diyecektir ki işte sorumluluk budur.

Zaman ile mekânın indirgenemezliği işte budur. Sağ, sol. Burada-şimdi. Önce, sonra. Kavramı kesin olarak aynı olan iki nesne kavrayabilirsiniz, nesneler yine iki olarak kalırlar çünkü biri buradadır, öteki orada. Biri sağdadır, öteki soldadır. Biri öndedir, öteki sonradır. Kavramsal düzene indirgenemeyecek mekânsal-zamansal bir düzen vardır.

Ama Kant'ın verdiği neden bu değildir. Aynı zamanda şu ünlü örneği de verir. Tepe noktalarında karşı karşıya getirilmiş iki benzer prizma alın, bunları çakıştıramazsınız. Neden çakıştıramazsınız? Çünkü iki şekli çakıştırmak ya da üst üste getirmek bir çevirme hareketi gerektirir. Şeklin boyutlarının sayısına eklenen bir boyutta rotasyonunu gerektirir. Tepe noktalarında karşıt olarak konulmuş iki üçgenimiz olduğunda onları ancak üçüncü boyutta gerçekleştirilebilecek bir rotasyon hareketiyle birini ötekinin üstüne çakıştırabilirsiniz. O zaman da şeklin boyutlarına ek bir boyutumuz olur. Hacimlere geldiğinizde, yani üç boyutlu şekillere geldiğinizde mesela, iki el veya tepe noktalarında karşıtlaşmış üçgen prizmalar durumunda olduğu gibi çakıştırmayı çok kolay yapabilirsiniz, eğer elinizde mekânın dördüncü bir boyutu olsaydı. Rotasyonu dördüncü boyutta gerçekleştirirsiniz. Sonluluk tam da şu anlama gelir: Mekânın indirgenemez bir şekilde üç boyutu vardır, N boyutu yoktur ve zaman da yalnızca bir boyuttur. Her zaman N boyutlu mekânların veya zamanın bir sürü boyutu olduğu teorilerin var olduğu söylenebilir. Bunun çok önemli olmadığına inanıyorum çünkü N boyutlu mekân fikrinin Kant'ın kavramlar ve sorunlar sistemiyle hiçbir ilişkisi olmayan başka bir sorunlar ve kavramlar sistemini ilgilendirdiğini düşünüyorum.

Neden mekân ile zaman kavramın düzenine indirgenemezler? Çünkü iki kavramın özdeşliğini mümkün olduğu kadar ileri götürdüğünüz halde mekânsal-zamansal belirlenimler kavramsal belirlenimlere indirgenemeyeceklerdir - tekabül eden şey ya da şeyler yalnızca *aposteriori* tesadüfi karakterleri bakımından değil, mekân ve zamandaki konumları itibariyle ayırt edilebilir halde olacaklardır. Mekânsal-zamansal konum kavramın bir özelliği değildir. Böylece aşağıdaki ilke bakımından doğrulanmış oluyoruz. *Apriori* sentez iki kavram arasında yapılmaz çünkü önce bir taraftan genel olarak kavram öte taraftan mekânsal-zamansal belirlenim arasında yapılır. Hakiki bir *apriori* sentez ampirik sentezde olduğu gibi kavramlar arasında değildir, kavram ile mekânsal-zamansal belirlenim arasında yapılır ya da tersi. İşte bu yüzden bir kavram ile bir başka kavram arasında *apriori* sentezler mümkün hale gelirler - çünkü mekân ile zaman öyle bir ilişkiler şebekesi örmüşlerdir ki bir kavram ile bir başka kavram istedikleri kadar farklı olsunlar birbirleriyle zorunlu ilişkilere girebilirler; yeter ki üretim kuralları var olsun. Demek ki mekân ile zaman kurucu bir güce erişeceklerdir. Bu da bütün mümkün deneyimlerin kurucu gücü olacaktır.

Kavramın düzeniyle mekânsal-zamansal. düzen arasındaki farkı daha iyi belirlemek için biraz önce sarf ettiğim sözcükleri yine ele alıyorum. Mekân ile zaman belirişin biçimleridirler veya belirenin kendini sunduğu biçimdirler. Aslında bu kolay anlaşılabilir çünkü mekân ile zaman kuşkusuz bir beliriş biçimidirler ama bu belirişte özgül bir birlik söz konusu değildir. Belirenler hep çeşit çeşit şeylerdir; beliriş her zaman bir çeşitliliğin belirişidir: Kırmızı gül, bir koku, bir renk vesaire. Öyleyse beliren doğası itibariyle çeşitlidir. Mekân ile zaman algı biçimleridirler - ama fark edeceksiniz ki mekân ile zamanın kendileri de bir çeşitliliğe sahiptirler: Mekânda "buradaların" çeşitliliği, mekânın her noktasının mümkün bir "burada" oluşu ve zamanda onların çeşitliliği, zamanın her noktasının mümkün bir an oluşu.

Öyleyse zamanda ve mekânda belirenin çeşitliliği ile zaman ile mekânın kendi çeşitliliklerini birbirinden ayırt etmek gerekir. İlk çeşitlilik, mekânda ve zamanda beliren çeşitliliği ampirik çeşitlilik adını

alacaktır; ikinci çeşitlilik mekânın kendisinin veya zamanın kendisinin çeşitliliği *apriori* çeşitlilik olacaktır. Mekânın çeşitliliği. Zamanın çeşitliliği. Zaman ile mekânın *apriori* çeşitliliği sunuluş biçimlerini oluştururlar. Ampirik çeşitlilik ise belirene aittir.

Mekân-zaman belirleniminden farklı bir düzene ait olduklarını gördüğümüz kategoriler ve kavramlar bir birliğe sahiptirler; bunun kavramın işlevi olduğu bile söylenebilir - bir çeşitliliği birleştirmek. Öyle ki belli bir tarzda kavramın mekâna ve zamana yönelmesi gerekeceğini fark edebilirsiniz. Belirenin beliriş biçimleri olarak mekân ile zaman Kant'ın "sezginin biçimleri" adını verdiği şeydirler. Sezgi tam da sunuluştur. Sezgi dolaysız olandır. Fenomenler dolaysızca mekânda ve zamandadırlar. Yani mekânda ve zamanda dolaysızca belirirler. Mekân ile zaman dolaysızlığın biçimleridirler. Kavram ise her zaman dolayım denilen şeylerdendir. Kavram başka bir kavrama gönderir ve bir birlik oluşturur. İşte bu anlamda söz konusu olan belirenin bir sunuluş biçimi olmadığı, belirenin bir tasarım biçimi olduğudur. Temsil sözcüğü burada verili olan veya verili olanın biçimi olan mekân ile zamanın dolaysız karakterine veya pasifliğine karşıt olarak kavramın aktifliğini dile getirir. Kant der ki, mekân ile zaman alıcı olma halimizin biçimidirler. Oysaki kavram bizim dolaysızlığımızın, bizim kendiliğindenliğimizin veya faalliğimizin biçimidir. Zamanın tarihine Kant'ın bu kadar dâhice getirdiği yenilik nedir? Mekân ile zamanın belirlenimlerinin kavramsal belirlenimlere indirgenemeyecekleri bir kez kabul edildiğinde mekânsal-zamansal belirlenimlerle kavramsal belirlenimleri yine de ve her şeye rağmen birbirlerine tekabül ettirmek başarılamazsa bilgi hiçbir zaman mümkün olmayacaktır - işte bu bilginin bir tür mucizesidir. Ve Kant işte buna erişmek amacıyla sistemini yepyeni kavramlarla inşa etmeye girişmektedir. Çok katı, çok sert bir filozoftur o; bir sürü karmakarışık kelime kullanır durur ama bunlar hiçbir zaman etkilemek için kullanılan kelimeler değildirler. Kant lirik değildir. Hayatı üstüne bir şeyler yazmış olan sekreterlerini gidip okuyun: Çok sakin, çok derli toplu bir hayatı vardı... Thomas de Quincey, Kant'ın sektreterlerinin ilettiklerini tercüme etti, biraz da düzenledi, güzelleştirdi - bu *Immanuel Kant'ın Son Günleri* metnidir. Harikulade bir metindir.

KANT ÜZERİNE İKİNCİ DERS

21 Mart 1978

Neden felsefe için bir sensetizör ya da bilgisayar kullanımı olmasın?

Son tartışmamızda çok belirgin bazı Kantçı mefhumları tespit etmeye çalışmıştım: *apriori*, sentez, vesaire. Ama bu esas önemli şey olarak görünen bir çerçeveye bağlı olaraktı - felsefeyle ilişkili olarak zaman sorununu konumundaki o kökten altüst oluş ile ilgiliydi. Kritik bir altüst oluştu bu, tıpkı kritik bir nokta gibi.

Son defasında keyfi olarak seçilmiş üç formülü ele almak istediğimi söylemiştim - ama bu çok tehlikeli, yine de ne olursa olsun Kant'a ait olmayan fakat altlarında Kant'ın zaman veya zamansallık mefhumları üzerinde gerçekleştirdiği üç büyük yeniliği ya da üç büyük altüst oluşu gruplandırdıklarını düşündüğüm üç anahtar formül vardır.

Şimdi eğer kavramsal bir felsefî inceleme çerçevesinde edebi formüllere başvurmaktaki kolaycılığı gidermeyi başarabilirsek Kant'ın güçlü bir içerik kazandıracağı birinci formül Hamlet'inkidir: Zamanın çivisi çıktı. İkinci formül anonimdir ve şunun gibi bir şeydir: Şimdiye dek mekânı tasarlamak görevini sürdürüyorduk, artık zamanı düşünmenin vakti geldi. Kant'la hiçbir alakası olmayan bir yazardan gelen üçüncü ünlü formül: "Ben başkasıdır". Bu formülleri bağlamlarından çıkarırsanız, onları soyut sözler olarak alırsanız Kant'a tamı tamına uyacaklarını sanıyorum. Belki bu bana "ben başkasıdır" formülünü, "zamanın çivisi çıktı" formülünü kendi içlerinde anlama fırsatını verecektir.

Gilles Chatelet'ten bu birinci formülün yorumuna bir katkı getirmesini istedim. Böylece bu birinci formül, "zamanın çivisi çıktı" formülünün düzleminde nerede olduğumuzu ele alalım. Kant'ın felsefesi nasıl çivilerinden sökülmekte olan bir zamanı önümüze koymaktadır. Çiviler zamanın etrafında dönmekte olduğu menteşelerdir. Başka bir deyişle belli bir antik gelenekte zaman temel olarak kendinde olan bir şeye boyun eğmektedir. Ve bu şey değişme

zamanın değişmeye boyun eğişi olarak belirlenebilir. O halde zaman değişenin değişmesini ölçecektir veya başka bir düzeyde aynı anlama gelmek üzere zaman harekete boyun eğecektir - zamanın harekete boyun eğişi, başka bir düzlemde aynı anlama gelir diyorum çünkü yerel hareket olarak hareket değişmenin en saf, en yetkin biçimidir; bu Aristo'nun felsefesini ve Antik Yunan felsefesini tümüyle kaplayan şu şeylerdendir. Ya da yine bir başka düzeyde aynı anlama gelmek üzere zamanın dünyanın gidişatına boyun eğmesi — ve işte bu anlamda Antik Yunanlıların klasik tanımı belirir: Zaman hareketin sayısıdır. Bu neyi getiriyor?

Her şeyden önce zamanın değişmeye, harekete, dünyanın gidişatına boyun eğişini getiriyor. Zamanın, yakalanmış, tuzağa düşürülmüş, halkalanmış bir halini getiriyor. Bu öyle bir zaman ki tümüyle farklı bir tarzda ortaya konan ebedi dönüş sorularından bağımsız ya da değil, çevrimsel bir zamandır. Ve aslında zaman hareketin sayısı olduğu ölçüde gezegenlerin hareketini ölçecektir - sekiz gezegenin sekiz hareketi üzerine Platon'un bütün o söylediklerine bakın; ve sekiz gezegenin de birbirlerine göre aynı konuma gelmeleri için gereken zamanı ölçecek olan büyük halka, dünyanın sekiz çemberi - demek ki halkaların büyük bir halkası olacaktır ve onun bulunduğu nokta gezegenlerin birbirlerine göre aynı konuma gelecekleri nokta olacaktır. O zaman dünyanın bir yılı tamamlanmış olacaktır. Ama bu dönüp duran zaman değişmeye, harekete ve dünyanın gidişatına boyun eğen zamandan başkası değildir - ve bu bütün antik felsefeyi kateden o büyük fikirdir: Ebediyetin imgesi olarak zaman. Zamanın çizdiği çember gezegenlerin hareketini ölçtüğü ölçüde ve aynı şeyin dönüşü tam da bu dönüp duran zamandır. *Timaeos Diyalogunda* halkalandıran bir faaliyeti gerçekleştiren Demiurgos'un yayı üzerine çok güzel sayfalar vardır.

Oysa ebediyetin imgesi olarak bu zaman - harekete boyun eğen ve sim gezegenlerin birbirlerine göre aynı pozisyonu geldikleri periyodik dönüşleri olan bu zamanın çevrimsel şekli gerçekten ebediyetin imgesi olan bir zamandır. Antikçağın zamanının modal bir karaktere sahip olduğunu ve bu sözcüğün zaten sürekli olarak belirdiğini söyleyeceğim: Zaman bir tarzdır, bir varlık değildir. Nasıl bir sayı da

varlık değilse, nasıl saydığı şeyin bir tarzıysa aynı şekilde zaman da ölçtüğü şeyin bir tarzıdır.

Kuşkusuz her şeyi Kant'a böyle yüklemiyoruz - işler yalnızca onun kafasında olup bitmiyor; orada felsefi ifadesine kavuşacak çok uzun bir bilimsel evrim vardır; ve kuşkusuz Newton da önceden bilimsel ifadesine kavuşmuş bulunmaktadır. Her şey sanki zaman çözülüp açılıyormuş gibi olup bitmektedir. Ama çözülüp açılmayı doğrudan anlamıyla almak gerekir - zaman çözülmekte, çevrimsel biçimini kaybetmektedir. Zamanın saf doğru çizgi haline gelmesi ne demektir? Bu tam da sanki halkalı bir zembereği tutmuşsunuz ve bırakmışsınız gibidir.

Zaman saf doğru çizgi haline gelir. Burada Borges'i hatırlıyorum, hakiki labirent doğru çizgidir. Zaman düz çizgi haline geldiğinde bu ne anlama gelir? Ve bir değişim olarak ne getirir?

Müzikten bir örnek getirerek Kant ile birlikte zamanın modal olmayı bırakarak tonal bir karakter kazanmaya başladığını söylerdim. Düşüncede böyle bir işlemin şiddetini göz önüne getirmek için gerçekten parçalanmış bir halkanın boşalan bir zembereğin, saf doğru çizgi halinde açılan bir zembereğin imgesinden daha güçlü bir imge gerçekten bulunamaz. Çevrimsel çizgiyi görüyorsunuz, zaman çevrimsel iken dünyayı sınırlandıran bir çizgidir ve zaman doğru bir çizgi haline geldiği anda diyeceğiz ki dünyayı artık sınırlandırmamaktadır, o andan itibaren onu katetmeye girişecektir. Birinci durumda çevrimsel zaman sınırlandıran ye sınırlar koyan bir zamandır - Yunanlılar için bu hep en üstün faaliyet olmuştur. Zaman doğru çizgi haline geldiğinde artık dünyayı sınırlandırmaz, onu kateder. Sınırlandırma anlamında bir sınır değildir artık, şu anlamda bir sınırdır: O uçtadır. Uçta olmayı hiç bırakmaz - bu sınıra geçiş anlamındadır. Aynı "sınır" sözcüğü anlamını tümden değiştirmiştir - herhangi bir şeyi sınırlandıran bir işlem olmayı bırakmıştır, aksine, bir şeyin yönlendiği şeydir - hem eğilim olarak hem de kendisine doğru eğinilen şey olarak; zaman budur işte. Bunu nasıl açıklamalı?

Burada söz konusu olan doğru çizgi haline gelmiş bu zamanın önemini tespit etmektir. Bu bir basitleştirme değildir. Zamanın

atmosferinde ve işleyişinde her şeyi temelinden değiştirmektedir.

En basit yol kendini Kantçı addeden bir şaire başvurmaktır. Bu Hölderlin'dir. Şimdilik sorunumuz yalnızca zamanın çevrimsel olmayı bırakarak, bir halka olmayı bırakarak doğru çizgi haline gelmesindeki bu değişimin öneminin ne olduğunu bulmaktır. Hölderlin'in hem Kant'a yanaşmış olduğunu hem de zaman doğru çizgi haline gelince ne olup bittiği konusunda söyleyeceği çok şey olduğunu aklımızda tutmamız gerekiyor.

Hölderlin sorunu Yunan tragedyası düzeyinde ortaya atmaktadır; ve tam olarak Aiskilos'da görüldüğü haliyle Yunan tragedyasıyla Sophocles'de ve her şeyden önce Oedipus ve Anti-gone'de belirdiği haliyle Yunan tragedyasını karşılaştırmaktadır. Hölderlin'in geliştirdiği, ardından da Sophocles yorumcularının yeniden ele aldıkları şemanın tartıştığımız sorunun kalbinde bulunduğunu hemen görebileceksiniz. Bu belli bir Yunan trajiğinin çevrimsel zaman tragedyası olduğu anlamına geliyor. Bunu Aiskilos'ta çok rahat bulabiliyorsunuz. Zaman çevrimi nedir? Trajik zaman çevirimi kabaca eşit değerli olmayan üç çember yayı gibidir; sınırlandırma anı vardır; sınırlandırma adaletten başka bir şey değildir, herkese verilmiş olan paydır. Ve sonra sınırın çiğnenmesi gelir, çiğneyen eylem gelir.

Sınır anı Büyük Agamemnon'dur. Kraliyet sınırlandırmasının güzelliğidir. Ardından sınırın çiğnenmesi gelir, yani ölçüsüzlüğün eylemi: Agamemnon'u katleden Klitemnestra'dır. Ardından büyük bir tamirat süreci başlar ve trajik zamanın çemberi burada sınırlandırmanın, çiğnemenin ve tamiratın çemberleridir. Tamirat Agamemnon'un öcünü alan Orestes'dir. Belli bir an çiğnenmiş olan sınırın yeniden dengeye getirilmesi söz konusudur. Bu trajik zamanın astronomik zamandan kopyalanmış olduğuna dikkat edin çünkü astronomik zamanda, güzel sınırlandırmanın çemberi olan sabit çemberler vardır, belli bir noktada sınırları parçalayan gezegenlerin hareketi vardır, en sonunda da başlangıçtaki durumun tamiri vardır - yani adaletin yerine getirilmesi, çünkü gezegenler yine aynı konumda bulunacaklardır.

Ve bu ünlü trajik kaderin böyle bir formülünde söylenildiği gibi her şey ta baştan olup bitmiştir - ve tragedya başladığı anda her şey zaten tamamlanmıştır: bizzat Aeskilos'un metninin söylediği gibi Agamemnon sarayına döndüğünde ve Klitemnestra tarafından katledileceğinde her şey zaten olup bitmiştir. Ama Klitemnestra onu öldürdüğü anda -ölçüsüzlük ve adaletsizlik sınırın çiğnenmesi eylemi- tamirat daha şimdiden oradadır. Bu işte böyle bir çevrimsel kader türüdür. Zaman kıvrıktır.

Olağanüstü güzel sayfalarda Hölderlin ise şöyle demektedir: Sophocles'in yeniliği nedir? Sophocles hangi bakımdan modern tragedyanın sonuçta temelini atmıştır? Zamanın kıvrımını ilk olarak açan odur. Bu Oedipus'un zamanıdır. Hölderlin der ki Sophocles'den önce Yunan tragedyasında sınırla karşılaşan insandır. Görüyorsunuz, sınırda - sınırlandırmada, insan sınırı çiğner ama yine de tam bununla hizaya yeniden getirilir; ama Oedipus'da işin sınırı çiğneyen, sınırda hizaya getirilen birinin havasıyla karşı karşıya olduğumuz artık söylenemez. Oedipus'un durumunda dağılan şey sınırın kendisidir. Nerededir? Bu, sınıra geçiş haline gelen bir sınırdır. Hölderlin'in hayranlık verici formülü. Oedipus'da başlangıç ve son kafiyeli değildirler artık. Ve kafiye kesin olarak zamanın kıvrılmasıdır. Öyle ki baş ile son birbirleriyle kafıyelensinler. Orada henüz adaletsizliğin tamiri vardır. Oedipus'da ise zaman düz çizgi haline gelmiştir ve bu çizgi üzerinde Oedipus'un serseri hayatı başlayacaktır. Oedipus'un uzun seyahati. Artık tamirat söz konusu değildir - zalim bir ölüm biçimi altında bile olsa. Oedipus sürekli bir kaçış içindedir - kendisine ait zamanın düz çizgisini katedecektir. Başka bir deyişle onu alıp götüren bir doğru çizgi tarafından katedilmektedir. Nereye doğru? Hiçbir yere. Daha sonra Heidegger ölüme doğru diyebilecektir. Zamanın düz çizgisinden Heidegger kendi hesabına yine Kantçı olan bir fikri, ölüme - yazgılı - varlık fikrini çekip alacaktır.

Gerçekten Oedipus vakasında yani Sophocles'in trajedisinde baş ile sonun kafiyeli olmadıkları iyi görülüyor - dahası bir sıfır anı var. Hölderlin şunu da ekliyor: Bu çözülüp açılmış zaman, baş ile sonun artık kafiyeli olmadığı zaman bir kesiklikle işaretlenmiştir - ve tam da bu zamanda bir kesinti noktası bulunduğu için tam da saf bir şimdi

bulunduğu için - ve dağıtımı bu kesiklik tarafından gerçekleştirilen - bir önce ve sonra olacaktır; ve işte kafiyeli olmayan bu önce ve sonra tam da budur.

Çevrimsel zaman şemasının yerine doğru çizgi olarak, bir kesintiyle işaretlenmiş simetrik olmayan bir önce ve sonra ayırt eden bir kesikle damgalanmış bir zaman gelir. Bu bizim için çok önemli çünkü doğru çizgi olarak zamanı içinde simetrik olmayan bir önce ile sonranın dağılımını oluşturmak bir kesintiden yola çıkarak simetrik olmayan bir önce ve sonra üretme olasılığı vardır. Bu kesikliğe saf şimdi adını verebiliriz. Oysa Hölderlin'in çözümlemesi hayranlık vericidir çünkü zamanın bu biçiminin bir önce ile bir sonrayı ayırt eden kesikliğiyle saf bir şimdi ile zamanda bir geçmiş ve bir gelecek üreten zaman biçiminin antik zaman bilincine karşıt olarak modern zaman bilincine ait olduğunu göstermeye çabalar.

Formülü Hamlet'ten ödünç aldığım için tarihlerden bağımsız olarak Oedipus'taki yenilik diye ele aldığı şeyi bize anlatmak için Hölderlin'in kurduğu bütün bu şemanın hangi noktaya dek Hamlet'e uygulanabileceği bana çarpıcı geliyor. Hamlet'i hatırlayanlarınız için, bunun içinde bir şeyin sürekli olarak kaçıp durduğu, ama bunun sınırı aşan Hamlet olmayıp artık Hamlet'i aşıp geçen bir sınırın hareketi olduğunu görmek çok ilginçtir - sanki doğru bir çizgiyi örüp durmaktadır ve bir kesiklik vardır. Oedipus için Hölderlin kesiklik anını şuraya yerleştirir - Tiresias'ın müdahalesi, kâhinin müdahalesi. Bu saf an olacaktır, doğru çizgi üzerinde bir geçmiş ve bir geleceğin, yani artık kafiyeli olmayan bir önce ile sonranın yürüyeceği saf şimdiyi oluşturacaktır. Ve Hamlet'te de bana olağanüstü gelen bir an var: Hamlet babasının öcünü alma vazifesinde çok tereddüt etmektedir; tam anlamıyla sınır başını alıp gitmektedir. Babasının öcünü almak için çok tereddüt ettiği zaman işte bu Oedipus'unkiyle aynı hikâyedir. Uzun bir süre boyunca zaman hep öncenin zamanı olarak gider, fakat artık "önceden" diyemeyeceğimiz bir andayız, çünkü önce ve sonra yalnızca kesiklik tarafından, yani, saf şimdinin anı tarafından düzenlenebilirler; ve sonra kendisini yok etmek isteyen üvey babası onu bir deniz yolculuğuna gönderir. Bu deniz yolculuğu o kadar temelden önemlidir ki, Hamlet yolculuktan şunları söyleyerek dönecektir: "Bende tehlikeli

bir şeyler var"; bunu daha önceden hiç diyemezdi; sanki bu deniz yolculuğu onu daha önceden yapamayacağı bir şeyi yapabilecek hale getirmişti. Deniz yolculuğu bir kesiklik işlevi yüklenmiş ve zamanın düz çizgisi üstünde birbirine tekabül etmeyen, simetrik olmayan bir önce ile sonrayı oluşturmuştur.

Bütün bunları Hölderlin'in o *kadar güzel, karanlık ama güzel* metninde görebilirsiniz: "Yırtılmanın en uç noktasında aslında zamanın ya da mekânın şartlarından başka hiçbir şey kalmaz geriye (burada Hölderlin Kantçı gibi konuşmaktadır). Bu sınırda insan kendini unutur çünkü bütünüyle anın içindedir. Tanrı unutur, çünkü o zamandan başkası değildir. Ve birbirleri karşısında artık imansızdırlar, vesaire..." Bu mutlak afallama hali nedir? Zaman çevrimsel olduğu sürece Yunan tragedyasında bir kaderin, yani belli bir Tanrı-insan ilişkisinin korunduğu söylenebilir. Ama zaman düz çizgi halinde açıldığında bu aynı zamanda ayrılan bir şey olduğu anlamına da gelir. Hölderlin'in bu çok güzel yorumunda insan ile Tanrıyı ayıracak olan çizgisel zamanın aynı izinde gerçekleşen bu ikili yüz çevirmedir - Tanrı, kendisine sırtını dönen insana sırtını dönmektedir. Bu yüzden Sophocles Oedipus’a "Atheos" der - bu Tanrı tanımaz anlamında değil, Tanrı'dan ayrılmış kişi anlamındadır. Aynı şekilde Tanrı artık zamanın hakimi, efendisi, zamanı büken varlık değildir - ve insan da artık kendisi çemberi takip etmeyi bırakmaktadır ???? Tanrıyla bir tür uyum içinde dönüp durmamaktadır artık -Tanrıyla bu tür bir ilişki içinde insan artık önce ile sonranın kafiyelenmesini engelleyen, kafiyelenmeyen bir önce ile sonrayı oluşturan kesiklik anından başkası değildir.

Doğru bir çizgi haline gelen bu zamanın önemine dair bir hissiyatın uyanmasını istiyorum yalnızca. Bu asla zamanın şeklinin basitleştiği anlamına gelmiyor, aksine zamanın şeklinin yeğin bir karmaşıklaşmasını hissedebilmenizi isterdim. Zaman artık içinde olup biten bir şeye boyun eğmemektedir, aksine dışındaki her şey zamana boyun eğmiştir. Tanrının kendisi bile artık boş bir zamandan başka bir şey değildir. İnsan da zamandaki bir kesiklikten başka bir şey değildir artık. *"Saf Aklın Eleştirisi*"nde çok ünlü ve aynı ölçüde, çok çok güzel bir bölüm vardır -"algının beklentileri" başlıklı. Tam da başka bir düzeyde Kant'ın, sonradan Hölderlin'in anlatacağının aynısı bir

hikâyeyi bize anlattığını göstermek isterdim. Ama bu Yunan tragedyası konusunda değil. Tuhaf gelebilir ama bilimsel fizik hakkında. "Algının beklentileri" başlığı altında olağanüstü on iki sayfa var. Kant orada bize mekân ile zamanın genişleyebilir büyüklüklerden olduklarını söylüyor. Genişleyebilir büyüklük ne demektir peki? Bu o kadar karışık değil, Genişleyebilir büyüklük, Latincede *" partes extra partes"*, parçaları art arda elde edilebilen büyüklük demektir -öyle ki, her nicelik aynı zamanda hem birlik hem de çokluk olduğundan -mesela şu yirmi metre uzunluğundadır dediğinizde, bu bir çoğulluğun birliğidir-genişleyebilir ya da yaygın büyüklüğü şöyle tanımlamalısınız: Çoğulluk parçaların bir bütün halinde toplanmalarına gönderir. Yaygın büyüklük işte böyle bir şeydir. Ama işte zaman da tam böyle bir şeydir: Bir dakika, bir dakika daha, sonra yine bir dakika daha, ve sonuçta dersiniz ki, hah tamam, işte bir saat geçti. Parçaların birbirlerini takip edişini bir bütün halindeki toplamda görüyorsunuz: Bir saat.

Mekân ile zaman genişleyebilir niceliklerdir, burada hiçbir zorluk yok. Ama Kant ekliyor: Ama işte bakın, mekânda ve zamanda bulunan gerçek -mekândaki ve zamandaki gerçeği hatırlıyorsunuz tabii-gerçek mekânda ve zamanda beliren şeydir, fenomendir, çünkü Kant'ta fenomen artık bir görünüş değil, belirme olgusudur - mekânda ve zamanda belirdiği ölçüde gerçeğin kuşkusuz genişleyebilir bir niceliği vardır, mesela masa uzayda bir yer tutar, genişleyebilir bir niceliği vardır, masanın bir mekânı vardır. Bu noktaya tekrar geri dönmemize gerek yok; bu Kant'ın sentez dediği şeyden başka bir şey değildir. Ama mekânda ve zamandaki gerçeğin yalnızca genişleyebilir bir niceliği yoktur, yeğinliğine bir niceliği de vardır. Yeğinliğine bir nicelik nedir? Mekânı ve zamanı şu ya da bu derecede doldurandır.

Genişleyebilir nicelikle yeğinliğine nicelik arasındaki fark hemen görülebiliyor çünkü aynı genişliğine mekân farklı derecelerde doldurulabilir. Mesela: Aynı mekân az ya da çok yoğun bir kırmızıyla doldurulabilir, aynı oda az ya da çok yoğun bir ısıyla doldurulabilir, aynı hacim az ya da çok yoğun bir maddeyle doldurulabilir. Sorun mekânda ve zamanda boşluk olup olmadığı sorusu değildir. Bizzat Kant iki soruyu temelinden ayırır: Mekânda ve zamanda boşluk

kavranabilir mi? Ve ikinci bir soru, kendilerinde bir boşluk bulunmaksızın mekân ile zaman farklı derecelerde doldurulabilir mi?

Peki, mekânı ve zamanı doldurduğu ölçüde gerçeğin yeğinliğine niceliği ne anlama geliyor? Dahası, yalnızca mekânı ve zamanı dolduran bir gerçek yoktur, mekân ile zamanın bir gerçeği vardır, bu da yeğinliğine niceliktir. Genişleyebilir nicelik konusunda söylediğimize karşıt olarak, Kant'a göre yeğinliğine niceliğin iki temel karakteri şunlardır - ve bundan böyle ortaya çıkacak bütün yeğinlik kuramlarında büyük bir önem kazanacaktır: Birinci karakter - yeğinliğine bir niceliğin kavranması bir anda gerçekleşir, anlıktır. Yani birliği art arda parçaların toplanmasıyla oluşmaz, herhangi bir yeğinliğine niceliğin birliği tek bir anda kavranır. Bu, "sıcaklık otuz derece" dediğim zaman 30 derecelik sıcaklığın üç defa on derecenin toplamı olmadığı anlamına gelir. Otuzun 10 + 10+10 olması genişleyebilir nicelikler düzeyindedir, ama 30 derece 3 defa 10 derece değildir, 30 derecelik bir sıcaklık 10 derecelik 3 ısı değildir. Başka terimlerle söylersek toplama ve çıkarma kuralları yeğinliğine nicelikler alanında geçerli değildirler. Yeğinliğine herhangi bir niceliğin birliğinin kavranması bir anda olur. İkinci karakter: Yeğinliğine bir çoğullukta içerilmiş bulunan çoğulluk artık her biri ötekinin dışında bulunan art arda gelişe göndermez, sıfır derecesine değişken bir yaklaşmaya gönderir. Diyebilirim ki mekânı ve zamanı dolduran herhangi bir şey olduğu her defasında, diyebilirim ki veya daha doğrusu Kant diyebilir ki, ampirik bir sezgiyle karşı karşıyayım. Hatırlıyorsunuz ki sezgi verilmiş olanı alabilme yetisidir ama verili olan mekânda ve zamanda verilmiştir, öyleyse sezgi hiç de büyülü bir yeti değildir, bir şeyi alabilme yetisidir. Verilmiş olan bir şeyi alıyorum ve bu bakımdan ampirik bir sezgim olduğunu söylüyorum. Ama verilmiş olan yeğinliğine bir niceliğe sahipse, yani bir derecesi varsa, onu sıfırdan başlayan üretimi açısından ya da sıfıra doğru yok oluşu açısından kavrarım... Ya da yeğinliğine niceliği açısından mekânı ve zamanı dolduran gerçeklik, sıfır dereceden başlayıp üreyen veya sıfır dereceye doğru sönmekte olan bir ürün olarak kavranır.

Şu anda sorunumuz boş mekân ya da zaman var mıdır meselesi değil, her durumda mekâna ve zamana dair boş bir bilincin bulunup

bulunmadığı sorunudur. Ve mekân ile zamanın boş bir bilinci vardır - mekânda ve zamanda her tür gerçekliğin üretilmesinin ilkesi olarak sıfır dereceden yola çıkarak belirlenmiş bir bilinçtir; sıfır dereceden başlayarak üreyen ya da sıfır dereceye doğru sönen.

Çok zorlama yaklaştırmalar yapmak istemezdim ama Kant'ta yeğinliğin fiziki düzeyinden Hölderlin'in ??????????? yapabilirsiniz - yani bir kesiklikle damgalanan zamanı doğru çizgisinde bu kesiklik noktası sezginin = 0 derecesidir; Kant'ın mekânı ve zamanı dolduran gerçeğin üretildiği bu biçimsel boş sezgi, ve bu sezgi = 0 derecesi kesiklik noktasını yaratan boş sezgiden başkası değildir. Her tür yeğinliğine niceliğin gerektirdiği 0 derecesi işte bu kesinlik anı sayesinde boş bir biçim, saf bir çizgi olarak zaman ile doğal bir tekabül ilişkisi içindedir. Demek ki saf çizgi olarak zamanın üzerinde önce ile sonranın artık birlikte kafiyelenmedikleri bir 0 derecesi kesiklik olarak işaretlenir. Bir kez daha tekrarlıyorum, sorun şu değildir: Boş zaman veya mekân var mıdır sorusu değildir; soru bizzat zamanın doğası yüzünden, bizzat zamanın doğasına bağlı olarak zamana dair boş bir bilincin olup olmadığıdır. Başka terimlerle söylendiğinde insan kesiklik olurken Tanrı da zaman haline gelir. Bu çok zor, hiçbir şey anlaşılmıyor, ama güzel. İşte menteşelerinden sökülmüş zamana dair söylemek istediğim her şey bu.

Yeğinliğine nicelik kendisinden üretildiği ama kendisinin gerektirdiği 0 derecesiyle saf çizgi ya da boş biçim olarak zaman arasında bir sentez oluşturmaktadır. Mekân ve zamanı dolduran gerçeğin derecesi olarak yeğinliğine nicelik bu gerçeğin üretildiği, ya da sönüp gittiği bir 0 derecesi ile boş biçim ya da saf çizgi olarak zaman arasında bir sentez oluşturur. Öyle ki yeğinliğine bilincin zamanda oynadığı kesiklik işleviyle zamana aldığı boş çizgisel biçim arasında bir tamamlayıcılık olacaktır. Böylece Hölderlin şunu diyebiliyor: İnsan (yani zaman bilinci) artık bir kesiklikten başka bir şey değil, Tanrı artık boş bir zamandan başka bir şey değil. Bu ikili bir yüz çevirmedir. Kant bu noktaya kadar varmamıştı - hemen belirteceğim çok basit bir nedenle: Aslında Kant Tanrıyı ve ruhu bilinçten türetiyordu.

Onlara bilginin alanında bir işlev veriyordu, ama Tanrı ve ruh kendi içlerinde bilinen şeyler değildiler çünkü biz fenomenlerden başka bir

şey bilmiyorduk, bize görünen şeylerden başka şey bilmiyorduk. Ama ne Tanrıyı, ne de ruhu silmiyordu çünkü onlara bambaşka bir işlev verecekti, pratik ahlaki bir işlev. Ama bilgi açısından ruh nasıl kesiklikten geçiyorsa, Tanrı da boş zamandan geçecekti.

Bu daha mı iyiydi? Yaşanmış, gerçekten yaşanmış olan şey mutlak olarak soyuttu. Soyut olan şey yaşanmış olan şeydi. Neredeyse, yaşanmış bir şeye eriştiğiniz anda soyutluğun en canlı tarafına eriştiğinizi söylerdi. Başka terimlerle söylersek yaşantı hiçbir şeyi temsil etmemektedir ve soyutluk dışında hiçbir şey yaşayamazsınız, kimse soyutluk dışında herhangi bir şey yaşamış değildir. Bahsettiğim şey kalbimi temsil eden bir şey değil, tümüyle soyut bir zaman çizgisi. Bir ritimden daha soyut ne vardır?

Stoacılar konusunda, bunlar antikçağ için hem çok yenidirler hem de onunla hiçbir ilişkileri yoktur; "sınır" kelimesini bambaşka bir anlamda kullanırlar. Onlarda sınır Platon tipinde filozofların sınırı değildir, başka türden filozofların da sınırı değildir...

Kant'ta algılamanın beklentileri dendiğinde çok basit bir şeyden bahsediliyor; *apriori* olarak algı üzerine hiçbir şey söyleyemezsiniz - eğer kırmızı denen bir renk ve yeşil denen bir başka renk varsa bunlar verilmiştirler; bunu deneyimden bağımsız olarak söyleyemezsiniz çünkü deneyimde verilmişlerdir. *Apriori* olarak söyleyebileceğiniz iki şey vardır: Mekânda ve zamanda ne verilmiş olursa olsun, mekânda ve zamanda verilmiş olan yayılabilir bir niceliktir, ama bunun bir derecesi de vardır, yani yeğinliğine bir niceliği de vardır. İşte bu *apriori* bir yargıdır. Yani mekânı ve zamanı ne zaman yayılabilir nicelikler olarak bir şeyler doldurursa bu dolduran şeylerin bir derecesi de olmalıdır. -Öyleyse algım bir şey beklemektedir çünkü orada elimde bir belirlenme vardır, işte bu *apriori* olarak söyleyebileceğim tek şeydir. Demek ki bir beklenti söz konusudur. Epikros'ta bu asla aynı anlamda değildir. Epikros'un zamanının tanımı Stoacı zamanın bir biçiminin yenilenmesi bile değildir, tipik olarak modal zamanıdır. Bu noktada Gilles Chatelet'in müdahale edip kendi matematikçi bakış açısıyla doğru çizgi olarak zaman kavrayışını neden çok temel bir farklılık olduğunu söylemesini isterdim.

Gilles Chatelet: (özetlendi çünkü bant işitilmiyordu)

: Platon'da yaratılmış bir zaman vardır, yani bir yerlerde zamanın üstünde olan bir aşkınlık vardır ve bu zamanla çakışması için de bir üst boyuttadır. Platon'un zamanı periyotları, safhaları ölçmektedir, yani bir periyotlar toplamıdır ve yıldızlardaki özdeşliklerin tekrarlanmasını, yani takvimi sağlar. Temel olarak zamanın bir sayı olduğunu kabul etmek gerekir. Bu zaman arada düzeni de ölçmektedir. Platon'da zaman düzeni tanımlar, tasvir eder; sözgelimi kaosun zamanı yoktur. Zaman dünyanın düzenini ifade eden bir tür takvimdir: Düzenin tutamaklarının bir sistemidir. Zaman dünyadadır, dünyevi bir varlıktır.

Aristo'da her şey hareket açısından kurulmuştur ve zaman harekettedir, kütlenin içindedir. Zaman cisimlere bağlanmıştır. Zaman böylece saf astrolojik bir nitelik kazanır ama ebedi, sonsuz ve tek biçimli zaman mefhumunu Aristo'ya borçluyuz. Ama hem Platon'da hem Aristo'da çevrimsel bir zaman temsili vardır.

Plotinus'da "bir" adını verdiği soyut bir işlemci vardır - hiçbir niteliğe sahip değildir ama bu "bir"in dışına çıkıldığı anda bir şeyler bozulmaya uğramaktadır. Zaman kesinlikle ebediyet karşısındaki bu bozukluk derecesini ölçmektedir, zaman bir bozulma sürecini ölçmektedir. Plotinus zamanın varlığın kendine tamir edilmez bir eklenişi olduğunu söyler. Zaman bir düşüştür, yani bir derece kaybıdır ve Plotinus Tanrıya bir özenmeden bahseder. Plotinus'un bu söylediğiyle uyum içinde olacak bir matematiksel şekil, yansıtmalı bir doğru olurdu, zaman bir doğrudur, ama kıvrılan bir doğrudur. Bir daire de değildir. Bir daireden bir noktanın çıkarılmasıdır (Bir). Plotinus'da zaman bir tür yansıtmalı zamandır, daha şimdiden bir ters çevrilemezlik fikri vardır. Plotinus'da zaman birden akıp gelir ve Bir zaman karşısında aşkındır. Zaman tam olarak kozmik bir varlık değildir, zamanı öyle değerlendiren ruhtur... Zaman daha şimdiden ebediyetle eştir, ne başı ne sonu vardır ve çemberin dışındaki nokta zamanın içinde değildir, bir yukarıdadır, hiçbir zaman başlanmaz. Bu çok paradoksal bir şey.

Kant'ta zaman fenomenlerin bir imkânı, koşulu haline gelir. Fenomenlerin birbiri ardına gelişi zamanı gerektirir, öyleyse aşkın olan şey zamandır. Zaman çoğuldur, bu açık söylenir, ve tek boyutludur

özellikle de düzenlenmiştir. Sonuçta Kant zamanın bir doğruya yaklaştığını söyler. Ama nedir bir doğru... Bir parametre olarak zaman güzergâhı verir... Gerçek' doğru bir işlevdir, zaman da bir işlevin koşulu haline gelir; bu bir temsilin ya da tasarımın imajı değildir, işlevin ta kendisidir. Burada zamanın bir işlevinin bulunabilmesi kuşkuludur. Tam hangi bakımdan tümüyle modern olur? Çünkü ona' göre zamansallık topolojiyi tanımlamaktır... Bir doğru... Ama Kant'ın esaslı fikri oradaki soyut mekânın saf bir parametre oluşudur.

Kant'ta iki şey var. Önce zamanın gerçek bir doğru olduğunun açık seçik söylendiği anlamda teknolojik bir devrim vardır, ama aynı zamanda bir işlev mefhumu da söz konusudur.

Gilles Deleuze: Çok önemli bir şey söyledin. Kant'la birlikte zamanın bir sayı ya da ölçü olmayı bırakarak parametre haline geldiğini. Bir sayı ya da ölçüyle bir parametre arasındaki farkı açıklamanı isterdim.

Gilles Chatelet: Parametre bir sonuç değildir. Yunanlılar için bir sayı basitçe bir ölçü anlamına gelirdi, burada zamanın ölçülmesi mümkündü... Matematikte parametrenin bir tanımı yoktur, bu yalnızca bir mefhumdur. Parametre olarak zaman hesaplanacak bir sönuç değildir, başlangıçtaki veri haline gelir. Bir parametre verilmiş olandır, kendi kendine değişip durandır.

Gilles Deleuze: Bunun tam da aynı anlama geldiğini sanıyorum: Zamanın bir sayı olmayı bırakıp veya bir şeyi ölçmeyi bırakıp ölçtüğü şeye boyun eğmeyi bırakıp, — sonra bir parametre haline geldiğinde zamanın bir oluşum, bir kurgu meselesine aktarıldığını düşünüyorum. Zamanın kıvrımını açtığını, doğru çizgi haline geldiğini söylediğimde... Zamanın bu modern kavranışında buna eşdeğer bir şey var - burada aynı zamanda parametrik bir zamanın boş biçimi belirirken tragedyada bir işlem veya bir kesiklik getiren bir şeylerle tamamlayıcılığı vardır - ya da aynı şekilde matematik sistemde bir kesiklik de vardır. Bence Chatelet'in Plotinus'a verdiği bu anahtar rol tarzında gerçekten biraz afalladım. Antikçağda her şey şimdiye kadar söylemiş olduğumuzdan çok daha karmaşıktır, aslında iki yön vardır ve bu iki yönün en azından ortak noktaları vardır. Her iki yönde de zamanın yalnızca modal bir

karakteri vardır... Oysa bu iki yön hareketin sayısı olarak, dolayısıyla fiziksel kozmosa, *phusis'e* boyun eğen zamandır - ve Plotinus gelir onlardan kopar - ama kopan ilk kişi o değildir, ve o da *phusis'e* değilse bile ruha boyun eğen bir zaman kavrayışı oluşturur. Bu dalın, Plotinus'un önemi konusunda Gilles Chatelet'le tümüyle aynı fikirde değilim - ve bir taraftan iki çaba söz konusuydu: Ruha boyun eğen zaman, *phusis'e*, boyun eğen zaman; bunların her ikisi de ortak olarak zamanın saf ve biricik bir modal karakterini onaylarlar; bu ebediyetin imajı olarak zamandır, bu zamanın ikincil ve türemiş bir karakteridir, ve her ikisinin de antik dünyanın ruhu teorisinde birleştikleri bir nokta vardır. Plotinus'dan...

Comptesse: (işitilmiyor).

Gilles Deleuze: Kant'a göre aşkın. Bir kez daha elimizde iki mefhum var. Kantçı mefhum aşkınlıktır, zaman aşkındır, ama Kant'ın bütün aşkınlık mefhumları klasik aşkınlık mefhumunu reddetmek için imal edilmiştir. Kant'taki aşkın, eskilerin aşkını değildir.

Hızla ikinci noktaya geçmek istiyorum. Çok hızlı ilerleyeceğim. Kant'a uygulamak istediğim ikinci formülün... Ama zamanı düşünmek gerçekten en zor iştir - bu eleştirel felsefe olarak felsefedeki bir dönemdir, Kant tarafından eleştiri felsefesi biçiminde tanımlanmış modern felsefedir. Klasik felsefede düşüncenin dışındaki öteki nedir? Düşüncenin dışındaki öteki her şeyden önce mekândır. Mekân. Mekân bir sınırlama olarak kavranmıştır. Engel veya direnç olarak, aynı zamanda sınırlandırma olarak kavranıyor. Neden? Çünkü düşüncem bizzat kendisi mekânsal olmayan, uzayda yer tutmayan düşünen bir töze bağlanıyordur, düşünce kendisi uzamda yer tutmayan bir düşünen tözün sıfatıdır, ama bu düşünen töz bedende sonludur. Bedende sonlu: Bu klasik felsefeyi zehirleyen ünlü problemdir - yani düşünen töz olarak ruhla ve mekânda yer tutan töz olarak bedenin birliği ve ruhun bedende sonlu oluşu, ruhun kendisi mekânda yer tutmasa da (bunun aşılamaz bir problem olduğunu görüyorsunuz) nasıl olur da mekânda yer tutmayan bir şey mekândaki bir şeyde sona erebilir, bu bir sürü paradoksa yol açar.

Bu düşüncenin temel bir sınırlanmasını getirir çünkü yalnızca düşüncenin önüne engeller çıkarmakla kalmıyor, düşünceyi sınırlandıran

bütün hataları, bütün yanılsamaların kaynağında yer alır. Üçüncü karakter: Eğer mekân düşüncenin ötekisiyse, mekân düşünceden başkaysa, o zaman diyeceğim ki kelimesi kelimesine bu başkalığın ötekisidir. Mekânda bulunan töz düşünen tözden başkadır - tek bir töz olarak varsayılmış olsa da; Descartes'in üç töz bulunduğuna dayanan tanınmış öğretisi buradan gelir: Düşünen töz, mekândaki töz ve düşünen töz ile mekândaki tözün birleşmesi. Kant'ın getirdiği dönüşümle her şeyin görünümü değişir. Neden? Doğru çizgi haline gelen zamanı hatırlıyorsunuzdur, ve artık bu noktada önemli olanın düşünce karşısında bir engel veya direnç olarak ya da düşünceye getirilen bir sınırlandırma olarak önemli olduğunu artık söyleyemem. Burada artık zaman mekâna boyun eğmeyi bırakır, gördüğümüz bu biçime kavuştuğunda, bu saf biçime kavuştuğunda aynı zamanda bir bağımsızlık da kazanır - ve mekânın yerini alan o değildir, düşünceye bir engel değildir. Düşünceyi içeriden işleyen sınırdır. Dış sınırlandırma mefhumunun yerini iç sınır mefhumu alır. Zaman düşünceyi işleyen sınırdır, düşünceyi tümüyle kateder, hep içerideki bir sınırdır, düşüncenin içinde yer alan bir sınırdır, oysaki klasik felsefede düşünceye dış bir sınırlandırma oluşturan mekânın varlığı söz konusudur.

Demek ki her şey düşünce sanki kendi içinde "düşmanını" taşıyormuş gibi olup bitmektedir. Düşmanı dışarıda değildir. Burada bir tür temelli değişim söz konusu. Zamanı düşünmek, düşüncenin mekânla dışarıdan sınırlandırmasına dayanan klasik şemanın yerine, düşünceyi içeriden işleyip duran bir iç sınır gibi çok çok tuhaf bir fikri koymak anlamına gelir —bu dıştan gelen bir engel değildir, bir tözün kapalılığından, geçirgen olmayışından kaynaklanmaz. Sanki düşüncede düşünülmesi imkânsız bir şeyler varmış gibidir. O andan itibaren Kant'taki sorun ruhla bedenin birliği değildir. Yani biri mekân öteki mekân dışı olan iki tözün birliği problemi değildir. Sorun artık birbirinden ayrı iki tözün birliği olmayacaktır, tek ve aynı öznenin iki biçiminin (iki biçim ile iki töz birbirlerinden çok farklıdırlar) bir arada bulunuşu ve sentezi olacaktır. İki tözün birliğinin yerine, aynı öznenin iki biçiminin sentezi - bu öznenin töz olmadığını ima eder.

Birleşmeleri gereken bu iki biçim nedir - artık aynı öznede bile diyemem çünkü töz öznenin içinde olmayacaktır —, bunlar aynı özne için iki biçimdirler. Böylece işte bu özne zamanın bu çizgisi tarafından katedilecektir; sanki özne iki biçim tarafından katedilmektedir ve kendisi de bu iki biçimin sentezinden başka bir şey değildir - işte bu en esrarengiz noktadır. Bu iki biçim nedir? Bir taraftan düşüncenin biçimidir, öte taraftan ise düşüncenin iç sınırının biçimidir. Somut olarak bu ne anlama geliyor? Düşüncenin biçimi ilk olarak "düşünüyorum"un eylemidir, eylem veya belirlenim olarak "düşünüyorum"dur. "Düşünüyorum" demek bir şeyi belirlemek demektir. Neyi? Bunu sonra göreceğiz.

En geniş ve en evrensel anlamında düşünmenin biçimi, "düşünüyorum"a eşittir - yani bu bir özneye bağlandığı sürece düşüncedir; ama bunun bir töz olduğunu söylemeye hakkım yoktur. Düşüncenin biçiminin ikinci belirlenimi: Bu, Kant'ın dediği gibi, "düşünüyorum"un en yoksul tasarım olduğudur, bu bütün düşüncelere eşlik eden en zayıf, en yoksul düşüncedir. Ben = ben, bu "düşünüyorum"daki "ben"dir. "Düşünüyorum belirlenimin evrensel biçimidir ama bir bakıma hiçbir şey belirliyor değildir ve "düşünüyorum"da belirlenim boştur.

Düşüncenin eylemleri somut olarak kavramlardır. Düşüncenin *apriori* eylemlerinin kategori adı verilen özel türden kavramlar olduğunu görmüştük. Öyleyse düşüncenin biçimi "düşünüyorum" ile kategorilerin toplamıdır - "düşünüyorum" ile "düşündüğüm" şeylerin yani kategorilerin veya herhangi bir nesnenin yüklemlerinin toplamıdır. Düşüncenin biçimleri işte bunlardır. Kant bunlara kendiliğinden biçimleri adını da verir, düşünüyorum dediğim zaman bu bir belirleme eylemidir ve düşüncenin eylemi olan bir faaliyeti ima eder. Kant bu iki durumda düşüncenin biçimini karakterize etmek için kendiliğindenlik sözcüğünü kullanmaktadır.

Peki ama bu iki düşünce biçiminden başka ne vardır? Alış biçimini ya da sezgi biçimini görmüştük. Sezginin biçimi iki şey içerir, tıpkı biraz önce düşüncenin biçiminin ben, "düşünüyorum"un "ben"i ve düşüncenin edimi olarak kavram, *apriori* kavramlar yani kategoriler, mekân ve zamanda alımlama biçimleri olduğunu gördüğümüz gibi.

Bu iki biçim iki kez tekrarlanır. Son defa mekânın dışsallığın biçimi, zamanın ise içselliğin biçimi olduğunu söylüyordum, bu söz konusu iki biçimin algının iki biçimi ya da alımlamanın iki biçimi olarak ortak olmalarını engellemez. Alımlamanın biçimi ikilidir: Dışsallığın biçimi = mekân, içselliğin biçimi = zaman, ama bu ikisi alımlamanın biçimidirler. Öte yandan "düşünüyorum" ve kategoriler olan kendiliğindenlik biçimi vardır. Görüyorsunuz bu çok önemli, her şey ikileşmektedir: Önce büyük bir ikilik vardır: Sezgi biçimi ve kendiliğindenlik biçimi, alımlama biçimi ve kendiliğindenlik biçimi, ve bu iki büyük biçimin her birinin iki yönü vardır. Alımlama biçiminin iki görünümü vardır: dışsallık-mekân, içsellik-zaman... ve kendiliğindenliğin de iki görünümü var: "Düşünüyorum"un ben'i, ben=ben, ve düşündüğüm kavramlar, *apriori* kavramlar.

Kant'ın problemi tek ve aynı öznenin, ben'in birbirine indirgenemez iki biçime sahip olabildiğidir (bir taraftan mekânın ve zamanın indirgenemezliği, öte taraftan da kavramın indirgenemezliği); tek ve aynı öznenin iki biçime sahip olabildiğidir -temel olarak zaman biçimine ve düşünce biçimine —ve üstelik, zaman biçimine bağlı olarak o alıcıdır, kabul edilir ve düşünce biçimi altındaysa kendiliğindendir, belirleyicidir, belirlemeleri işler. Artık söz konusu olan ruhun, zihnin bedene nasıl bağlandığını bilmek değildir, cevap böylece gözden geçirilmiş olan problemden akıp gelecektir kuşkusuz —yani aynı öznenin (ya da tek ve aynı özne için) birbirine indirgenemez iki biçimin sentezinden. Bu ise tek ve aynı özne için düşünmenin kendiliğindenlik biçimiyle zamanın alımlayıcılık biçimidir.

Zamanın düşüncenin kurucusu, yazarı olması bundandır. Ve Kantçı sentez apaçıktır: Sentez ayıran ya da yırtan bir şeydir ve bu Kantçı ben türü kendisini kateden ve birbirlerine asla indirgenemeyen bu iki biçim tarafından ikiye yırtılmıştır. Öyleyse uyum nereden geliyor; aksayan, topallayan ama düşündüğü şeyin mekânda ve zamanda karşılığı bulunmadıkça düşünemeyen, düşüncesine tekabül etmeyen hiçbir şeyi mekânda ve zamanda bulamayan —ama yine de mekân ile zamanın mutlak olarak ayrı türden şeyler olarak kaldıkları— böyle bir özne nasıl işliyor? Bu tam anlamıyla yarılmış bir öznedir —tam tamına

zamanın çizgisi olan bir çizgi tarafından bölünmüş bir öznedir. Öyle ki, üçüncü bir nokta olarak şunu derdim: Klasik felsefede düşüncenin ötekisi başkalığın ötekisiyken, Kant ile mutlak olarak yepyeni bir şey ortaya çıkıyor: Düşüncenin içindeki öteki. Bu yabancılaşmanın ötekisidir. Elbette Kant bu kelimeyi kullanmıyor, ama takipçileri en yetkin biçimiyle Hegel'de ortaya çıkan temel bir yabancılaşma kuramını devreye sokmakta gecikmeyeceklerdir.

Başkalığın ötekisinin farkı —düşünce için engel teşkil eden dış bir ötekidir bu— işte böylece bir iç sınır olan yabancılaşmanın ötekisidir.

Peki, nedir bu yabancılaşma? Kant'ta öznenin yabancılaşması, kesin olarak, her ikisi de kendine ait olan bu iki biçimin ikiciliği tarafından ikiye yırtılmış olmasıdır: Alımlayıcılık biçimi ile kendiliğindenlik biçimi arasında. Birdenbire, "ben başkasıdır" ifadesinin ne anlama gelebileceğini anlar gibi oluyoruz. "Ben başkasıdır" öncelikle Rimbaud'nun bir ifadesidir -edebiyattadır. Bağlamı alabildiğine klasiktir, saf Aristocudur, çünkü "ben başkasıdır" formülünü açıklamaya giriştiği her iki defada da Rimbaud, bu formülü son derece klasik bir felsefenin felsefi dayanağı olarak ortaya atar. Rimbaud'nun Aristo üstüne ders veren bir hocası olduğu aşikârdır. İşte Pleiade'da (1971) yayınlanan II numaralı mektup: "Ben başkasıdır. Kendini keman olarak bulan oduna ne yazık". Ve Paul Dominique'e yazdığı mektup: "Çünkü ben başkasıdır. Kaplan uyanırsa... düşüncemin tomurcuklanıp açışını seyrediyorum, bakıyorum ona, inceliyorum onu."

Aristo bize diyor ki, madde var, sonra da onu içten biçimlendiren biçim var, form var. Madde, diyelim ki bakır; borazan ise bu biçim altında dökülmüş olan bakırdır. Bundan daha klasik bir şey olamaz ve Rimbaud kendini bir maddeye benzetip şöyle diyor: Düşünce biçimlendiriyor beni. Öteki örnekteyse odun keman oluyor, ona birileri keman biçimi veriyor ve yeni kapasiteler kazanıyor.

Rimbaud buradan bağlamı hiç kuşkusuz mahveden, parçalayan "ben başkasıdır" formülünü türetiyor. Derdi şiiri bulmak, buna uygun düşen şiir eylemini yapmaktı. "Ben başkasıdır" formülüne uyan felsefi emeği yapacak olan ise Kant'tır.

Ne pahasına olursa olsun yola koyulmak gerekir, çünkü Kant, söylemeye kalkışmadan da olsa, buna değiniyor —Descartes'daki Cogito'dan yola çıkıp devam etmek gerek. Elbette sizi Descartes üstüne bir dersten esirgemek isterdim, ama her şey şu formülden doğuyor: "Düşünüyorum, öyleyse varım, ben düşünen bir şeyim." Descartes'in düşünce çizgisi işte tam da budur: Ama onu "düşünüyorum, o halde varım" diye özetliyorlar. Ama formülün tamamında, "düşünüyorum, o halde varım" farz edilmektedir — çünkü düşünmek için olmak gerekir —peki neyim ben? Ben düşünen bir şeyim. İlerlemeyi görebiliyorsunuz: Düşünüyorum, varım, ben düşünen bir şeyim. Düşünüyorum = belirlenim. Varım, belirlenmemiş bir şeyin konumu; Ben düşünen bir şeyim, belirlenmiş olduğu haliyle şey. Beni takip edebiliyorsanız burada üç terim var: Bir belirleme —düşünüyorum; belirlenecek bir şey, yani bir varoluş ya da varlık, üçüncü olarak ise belirlenen, belirlenmiş olan —diyelim ki düşünülebilen şey...

Belirleme belirlenecek bir şeyi belirler. Bana diyeceksiniz ki hepsi buysa pek de ilerlemiş sayılmayız. Demek ki elimde üç şey var: Düşünüyorum, varım, ben düşünen bir şeyim. "Düşünüyorum" "varım"ı düşünen bir şey olarak belirliyor. İlk bakışta bütün bunlar masum geliyor. Ama işte bakın Kant geliyor ve diyor ki: Hiç de öyle değil, bir terimi unutmuş, bu yeterince karmaşık değil. Ve Kant onu düzeltecek. Diyor ki: Tamam düşünüyorum = belirleme —ve bu noktada tam anlamıyla Alman felsefesinin geleceğinin içindeyiz—, düşünmek için olmak, varolmak gerekir, bu tamam; demek ki belirleme, belirleme tarafından belirlenecek olan belirlenmemiş bir şeyi ima ediyor. Bu karmaşık formüle çok basit bir nedenden dolayı ihtiyaç duydum: Görüyorsunuz, düşünüyorum, o halde varım, bu çok basit —düşünüyorum bir belirlemedir; belirleme ise tam anlamıyla belirleme tarafından belirlenecek belirlenmemiş bir şeyin varlığını gerektirir. Demek ki, düşünüyorum, varım, bu tamam, yürüyor. Ama bunun üzerinde bir kesim yapıyor, bir kesiklik yapıyor: Diyor ki —düşünüyorum, demek ki varım, bu çok güzel; ama bundan "ben düşünen bir şeyim"i türetemezsiniz. Kant, Descartes'in kendisinden esirgenemeyecek bir tür süreklilik gördüğünü sandığı yerde bir yarık görmüştür.

"Düşünüyorum"dan "varım"a geçmek neden işliyor? Bir kez daha, tamam, belirleme, belirleme tarafından belirlenecek olan bir belirlenmemişi ima ediyor. Ama, diyor Kant, bu bize henüz biçimi söylemiyor —belirlenmemişin (yani varımın) belirleme tarafından belirleneceği biçimi anlatmıyor.

... Belirtme, belirlenmemiş varoluş, belirleme tarafından belirlenen varoluş —ve Descartes burada düşünmenin sürekli olduğunu farz ediyordu. Belirleme "düşünüyorum"du, belirlenmemiş varoluş "varım"dı, belirleme belirlenmemişi belirliyordu: Ben düşünen bir şeyim. Kant ise diyor ki: Düşünüyorum = belirleme, varım = düşüncenin ima ettiği belirlenmemiş varoluş; belirlemenin olabilmesi için kuşkusuz belirlenecek bir şeyin bulunması gerekir. Ama işte, yine de hangi biçim altında olacağının bize söylenmesi gerekiyor — belirlenmemiş, belirlenecek olan, belirlenmesi gereken; yine de belirlenmemiş varoluşun belirleme tarafından belirlenebilir olmasının hangi biçim altında olacağının bize söylenmesi gerekiyor. Descartes tek bir şeyi unutmuştu: Belirlenebilirin biçimini tanımlamayı. Öyleyse ortada üç terim yoktu —belirleme, belirlenmemiş ve belirlenmiş; dört terim vardı: Belirleme, belirlenmemiş, belirlenebilir biçim ve belirlenmiş...

Eğer bunu anladıysanız her şeyi anlamışsınız demektir, çünkü elinizde Kant'ın cevabı var. Düşünüyorumun ima ettiği belirlenmemiş varoluş hangi biçim altında belirlenmiştir?

"Düşünüyorum" bir belirlemedir, yani bir kendiliğindenlik edimidir. Bir "varım"ı gerektirir, ima eder —ancak bu tümüyle belirlenmemiş bir "varım"dır. Ama nedir bu? Çünkü "düşünüyorum" belirlemesi belirlenmişini belirlemeye yetiyor —"ben düşünen bir şeyim"... Unuttuğu, "düşünüyorum"un belirlenmemiş bir şeyi ima eden bir belirleme olduğudur —ama aynı zamanda bu "varım"ın hangi biçim altında "düşünüyorum" tarafından belirlenebilir olduğunu bize söylememektedir.

İşte Kant'ın cevabı: "Varım"ın belirlenebilir olduğu biçim besbelli ki zaman biçimidir. Zaman biçimidir ve böylece Kant'ın bizzat hayranlık verici bir formülle tanımlayacağı şu paradoksun içine

düşersiniz: İçsel, en samimi anlamın, sezişin paradoksu bu —yani aktif "düşünüyorum" belirlemesi varoluşumu belirliyor; aktif "düşünüyorum" belirlemesi varoluşumu aktif bir şekilde belirliyor — ama varoluşumu ancak belirlenebilir olanın, yani mekânda ve zamanda pasif olan bir varlığın biçimi altında belirleyebiliyor. Öyleyse, "ben" gerçekten bir edimdir, ama ancak pasif bir varlık olduğum ölçüde tasavvur edebildiğim bir edim. Ben başkasıdır. Öyleyse "ben" aşkınsaldır (transandantal).

Başka terimlerle söylersek, "düşünüyorum"un aktif belirlemesi varoluşumu ancak mekânda ve zamanda pasif bir varlığın varoluşunun biçimi altında belirleyebiliyor. Bu ise, iki biçim, zaman biçimi ve düşünce biçimi almış tek ve aynı özne olduğu anlamına geliyor —ve düşünme biçimi öznenin varoluşunu ancak pasif bir varlığın varoluşu olarak belirleyebiliyor.

KANT ÜSTÜNE ÜÇÜNCÜ DERS

28 Mart 1978

Kant, Swedenborg diye acayip bir yazara büyük bir ilgi duyuyordu ve bu Swedenborg'un yalnızca ispritizma anlamında ruhlara dair belli bir kavrayışı yoktu, aynı zamanda ispritizma bakımından belli bir mekân ve zaman anlayışı da vardı. Sorunuza cevap vermek için —bana öyle geliyor ki sorunu Kantçı terimlerle ortaya koymuyorsunuz. Mesela, şöyle dediğinizde —işte bakın, mesela biri odaya giriyor, o zaman son derece genel bir anlamda söylüyorsunuz bunu —yani düşünen bir özneye, düşünme tarzı ne olursa olsun bağlayabileceğiniz herhangi bir yetinin faaliyeti olarak. Birini düşünüyorum dediğinizde bu birini hayal ediyorum anlamına gelir —ya da birini hatırlıyorum anlamına; ve işte tesadüf, salt tesadüfen o kişi odaya giriveriyor. Belirsiz ve genel terimler pekâlâ kullanılabilir. Çözümlemememizin şu anında, Kant çok kısıtlı anlamda kullanıyor kelimeleri -orada düşünmek hayal etmek veya hatırlamak, hatta kavramak anlamında değil; orada düşünmek sadece kavramlar üretmek anlamına geliyor. Hissetmek orada yalnızca duyulabilir bir çeşitliliği alımlamak, duyulur bir çeşitliliği kavramak anlamına geliyor. Hayal etmek, imgelemek ise ya imajlar üretmek, ya da kavramlara tekabül eden mekânsal-zamansal belirlemeler üretmek anlamına geliyor. Bu yüzden bana izin verin, bulunduğumuz seviyede, bu kısıtlayıcı tanımlar ve değerleri ne olursa olsun —düşünmek, hayal etmek, hissetmek Kant tarafından aynı düşünce tipinin birbirinin yerine konabilir tarzları olarak değerlendirilmiyorlar —kendilerine özgü yetiler bunlar. Öyle ki, bahsettiğiniz kişi odaya giriveriyor, burada düşüncenin hiçbir faaliyeti söz konusu değil —bu bir hayal etme edimi, bir anda bu kişiyi bana veren bir duyulur çeşitlilik var. Bu Kant'ın söyleyeceği şey —Kant *Saf Aklın Eleştirisi'* nin bir sayfasında şöyle yazıyor: Eğer kehribar kâh kırmızı kâh siyah, kâh ağır kâh hafif olsaydı, olgun kehribarla kırmızı rengi asla bağdaştırmak fırsatını bulamazdım —yani hayal gücüm bunları bağdaştırma vesilesini asla bulamazdı. Eğer doğa somut kurallara boyun eğmeseydi, fikirler arasında asla bağlantı

kurulamazdı. Başka bir şekilde söylersek, eğer bende bir fikirler çağrışımı, fikirler arasında bağlantılar varsa bu şeylerin —fikirlerin değil — şeylerin bizzat bize bağlanan kurallar gibi olan benzeri ilkelere boyun eğdiklerini ima eder. Yani, Pierre Vincennes'e gelmeseydi, ya da Vincennes'e gelmemiş olsaydı, Vincennes fikriyle Pierre fikrini bağdaştırma fırsatını asla bulamazdım.

Şimdi bu yetiler meselesini kesinleştirmek istiyorum —ama düşünce-hayal gücü ilişkisi problemini dönüştürmek üzere verdiğiniz örneği neden veremeyeceğinizi görüyorsunuz, çünkü aslında düşünce tarzlarının yalnızca biri söz konusu burada. Onu düşündüğümde Pierre oraya gelirse, aslında hiçbir şey düşünmüş değilim, çünkü hiçbir kavram oluşturmuş değilim. Hayal etmişim ya da hatırlamışım onu. Kant'ta son derecede dikkate değer, çok ilginç bir şey var. Kant üç büyük eleştirisini yazdığı zaman -*Saf Aklın Eleştirisi* 1781'de... yani Kant 57 yaşındaydı; *Pratik Aklın Eleştirisi* ise 1788'de; ve son olarak Kant'ın son büyük eseri, *Yargı Gücünün Eleştirisi* 1799'da, 76 yaşında Kant... Çok erken yaşta parlayan filozof bulunmadığını düşünüyorum. Eğer Kant 50 yaşında ölseydi, bu bir tür ikinci derece felsefe olurdu — Leibniz'in iyi bir öğrencisi, herhangi bir iyi filozof olurdu. Yalnız tek bir önemli vaka var, olağanüstü Hume vakası. Onun bütün sistemi, bütün kavramları, 22-25 yaşlarında hazırdılar bile —onları tekrarlamaktan, iyileştirmekten başka bir şey yapmayacaktır artık. Bugün *Yargı Gücünün Eleştirisi* adlı olağanüstü kitaptan bahsetmek istiyordum; olağanüstü bir kitap diyorum çünkü bu kitap yeni bir disiplinin temelini atmıştır —terim daha önce kullanılıyor olsa da... *Yargı Gücünün Eleştirisi'*yle kurulan, temelleri atılan bir disiplin var —yani mümkün bütün estetiğin temellendirilişi. Böylece estetik *Yargı Gücünün Eleştirisi'yle* sanat tarihinden farklı bir şey olarak varolmaya başlıyor. Bu tam anlamıyla son derecede zor bir kitap, her satırını anlamayı beklemeyin bile, ama ritmini takip edin. Descartes'da belirdiği ve Kant'ta belirdiği halleriyle Kartezyenlik içindeki farklılığı biraz daha ilerletmek istiyorum. Daha Descartes'la birlikte, derler ki, felsefenin evriminde son derecede büyük bir önemi olan bir şey beliriyor: Töz —orada bazı tözler özne olarak belirleniyorlar. Çok şematik olarak bu formüllerin bize yardım eden formüller olduğu

söylenebilir. Bütün tözler değil, yalnızca düşünen töz denen bir töz tipi. Düşünen töz özne olarak belirleniyor. Modern denen felsefenin bütününü damgalayacak olan keşiftir bu —bu XVII. yüzyıldan itibaren öznelliğin keşfedilmesidir. Neden öznelliğin keşfi, neden öznellik keşfedilsin ki? Bu ampirik ben, yani sizin ve benim ben'imiz olmayan bir öznelliğin keşfiydi. Kavramın çalışılması açısından, mesela şöyle dersem: Kartezyen Cogito tözün özne olarak atanmasıydı —Kantçı olan ise çok farklıdır. Her şey, bir adım daha atılmış gibidir —yani öznellik biçimi tözlülükten, tözsellikten kopar. Filozoflar birbirleriyle çelişkiye düşmezler; tıpkı bilim adamları gibi, tam manasıyla kavramlarla gerçekleştirilen bir emek vardır. Çok somut bir şey söylüyorum Descartes hakkında. Descartes kuşku denen ünlü bir işlemden yola çıkıyor. Çok güzel metinlerle diyor ki ve —herkes biliyor ki bu bir konuşma tarzı... Üslup ile içerik arasında bir kayma olması gerçekten gerekiyor. Söz konusu olan masanın olmadığını söylemek değildir. Descartes'in problemi bambaşka bir şeydi; kesinliğin temeliydi —yani her türlü mümkün kuşkunun elinden sıyrılabilecek bir kesinlikti. Eğer şunu dersem —olsun ya da olmasın benim için fark etmez... kendime bunun kendi temelini kapsayan bir kesinlik olup olmadığını sorarım. Hayır. Masanın varolduğundan eminim, bu biliniyor zaten, ama bu kesinlik kendi temelini içinde taşımıyor. Peki acaba kendi temellerini içlerinde taşıyan kesinlikler de var mı? Burada bir derece daha yükseliyorum demektir: Deniyor ki iki kere iki dört; bu kesin. Dostoyevski'nin kahramanları derler ki: İki kere ikinin dört etmemesi istenemez mi peki? Ve iki kere ikinin dört ettiğinden eminim dediğinde, acaba burada da kendi temelini içinde taşıyan bir kesinlik mi var? Neden iki kere iki dört etsin ki? İşte o zaman iki kere ikinin dört ettiğini kanıtlamaya girişilebilir —bu karışık bir iş. Buna karşın Descartes kendi temelini içinde taşıyan bir kesinliği bize kuşku duyma işleminin vereceğini düşünüyordu. Yani kuşku duyamayacağım tek bir şey vardı, masanın varlığından kuşku duyabilirdim, bir önermenin doğruluğundan kuşku duyabilirdim, ama tek bir şeyden kuşku duyamam, o da kuşku duyduğum ölçüde düşündüğümdü. Başka terimlerle söylersek, kuşku duyma işlemi, kuşku duymak düşünmek demek olduğu ölçüde, bana kendi temelini içinde taşıyan bir kesinlik sağlayacaktır: Düşünüyorum! Bu çok tuhaf,

eğlenceli bir formül. Bazı metinlerinde Descartes bunun yeni bir tanımlama tarzı olduğunu söyleyecek kadar ileriye vardırır işi. Bu insanın tanımıdır. Neden bu insanın tanımıdır? Descartes'tan önce tanımlarla ilerlenirdi — skolastikçiler— her şeyden önce cinsler ve özgül farklar verilirdi. İnsan akıl sahibi hayvandır. Hayvan burada cinstir; akıl sahibi olmak ise özgül farktır. Descartes der ki bu tipte bir tanım verildiğinde bu bizi hep bildiğimizi varsaydığımız şeyden başka bir şeye gönderir. Akıl sahibi bir hayvan olan insanı anlamak için, önce hayvanın ne olduğunu bildiğimizi, akıl sahibinin ne olduğunu bildiğimizi varsaymamız gerekir. O ise tümüyle farklı biçimde bir tanım getirecektir: Düşünüyorum. Bu son derece ilginçtir, çünkü artık düşünmenin ne olduğunu bilmek gerekmiyor. Bu düşünme ediminde verili zaten. Burada bir ima, bir gerektirme türü var; bu asla kavramlar arasında açık bir ilişki değil; düşünme edimiyle aynı olan bir eylem.

Kuşku ise... Kuşku duyduğum zaman, kuşku duyamayacağım bir şey var bunda —o da kuşku duyan benim düşündüğüm. Bu Ben nedir ki bu Ben? Bedenim mi, yoksa o değil mi? Bunu bilmem çünkü bedenimin varlığından kuşku duyabilirim. Kuşku duyamayacağım tek şey, kuşku duyduğum için düşünüyor olduğumdur. Burada kuşkunun (bant işitilemiyor) ... üstündeki bir işlemi değil söz konusu olan... temelini kesinlik olarak içinde taşıyan bir kesinliği elde etmek söz konusu... Düşünüyorum, öyleyse bu, aracılığıyla kesinliğimi belirlediğim bir edim. Bu bir belirlemedir. Aktif bir belirlemedir. Yalnızca düşüncemden kuşku duyamamakla kalmam, onsuz düşünemem bile —yani, kuşku duymaktan düşünmeye tek bir örtük bağ düşünmekten de varlığa doğru gider. Nasıl kuşku duymak düşünmekse, düşünmek için de olmak, varolmak gerekir. Kartezyen formüllerin nasıl gittiklerini görüyorsunuz: Kuşku duyuyorum, düşünüyorum, varım. Düşünüyorum belirlemedir; varım belirlenmemiş varoluştur —varım ama neyim peki? Ah işte, belirleme belirlenmemiş varoluşu belirleyecektir. Belirleme belirlenmemişi belirler -bu benim düşünen bir şey olduğum anlamına gelir. Ben düşünen bir şeyim. İşte böyle ben belirleme tarafından belirlenmiş olarak, düşünen bir tözün varoluşu olarak belirlenmiş halde varım. Descartes'a diyorlar ki, bütün bunlar pek güzel, ama bizde düşünenin beden olmadığını ne kanıtlayacak bize? Bunu ona soran çağın materyalistlerinden biri... Ve

Descartes cevap verir -herhangi bir karşı çıkış yöneltindiğinde ona, hep küstahlaşırdı — çok küstah ve kabaydı— der ki: Hiçbir şey anlamamışsınız, bizde düşünenin beden olmadığını asla iddia etmedim; tam olarak şunu söyler Descartes: İddia ettiğim, düşünceme dair bildiklerim henüz bilinmeyen şeylere bağlı olamazlar. Başka bir şekilde söylersek, söz konusu olan bizde düşünenin beden olup olmadığını bilmek değil, Kartezyen düşünmenin perspektifinde, düşünceme dair bildiğimin henüz bilinmeyen şeylere bağlı olamayacağıdır söz konusu olan —yani bedene çünkü kuşku bedenden de olabilir. Öyleyse, mantığın bakış açısından -ama yepyeni bir mantıktır bu, çünkü cinsler ve farklarla işlemez, bir gerektirmeler, imalar mantığıdır —çünkü Descartes, kavramlar arasındaki açık ilişkilere dayanan bir mantık olan klasik mantığa karşıt olarak ... Yeni bir mantık tipi ortaya atıyor —bir gizli, imalı ilişkiler mantığı, bir imalar mantığı... O zaman, bir belirleme tarafından belirliyor —düşünenin varoluşunu belirliyor ve düşünenin varoluşu düşünen şeyin varoluşu olarak belirleniyordu. Demek ki Descartes belirlemeden belirlenmemişe ve belirlenmişe doğru gidiyordu: Ben düşünen bir şeyim. Mantığında hep imaları ekliyordu art arda: Kuşku duyuyorum, düşünüyorum, varım, ben düşünen bir şeyim. Öyleyse tözün özne olduğu araziyi keşfetmişti.

Ve sonra Kant ortaya çıktı.

Descartes'in onayladığı şey, ruh ile bedenin gerçek anlamda apayrı olduklarıydı. Bu ontolojik (varlıkbilimsel) bir ayrımdan daha fazlasıdır. Yalnız.. Peki geleneğe uygun olarak gerçek bir ayrım dediği şey neydi? Burada da kelimeler bilimde olduğu kadar kesin tanımlanmışlardır. Gerçek ayrım iki şey arasındaki ayrım değildir -iki şey arasındaki ayırma, ayrımlama tarzıdır; yani iki fikir ve tasavvur arasındaki ayrımdır: İki şeye gerçekten ayrı dediğimizde bundan birine dair bir fikri ya da bir şeye dair bir tasavvuru, ötekine hiç başvurmadan formüle edebildiğimi anlamak gerekir. Öyleyse, gerçek ayrımın ölçütü tasavvurlar/ temsillerdir. Tümüyle apayrı olan iki şey dendiğinde bu, sonuçta hiçbir anlamı olmayan bir önermedir. Böylece töz düzeyine varacağız...

(Comptesse, sen ki Descartes'ı benim kadar iyi bilirsin, beşinci Meditasyondaki gibi) İkinci Meditasyonda bende düşünenin beden olup

olmadığı hiçbir şekilde anlaşılamıyor. Descartes bunu biçimsel olarak söylüyor. Ruh ile beden, düşünce ile uzam gerçek anlamda ayrılıyorlar birbirlerinden —ontolojik olarak ayrı ayrı, ya da ayrılabilir tözlermiş gibi. Bunu ancak Meditasyonlarının sonuna doğru söyleyebilecektir. İkinci Meditasyonda ... şeyi keşfettiğinde... şeyi... şeyi... kesinlikle söyleyemez bunu, "ve işte bu yüzden Descartes'in metninin getirdiği yenilikler arasında, üzerinde çok ısrar ettiği bir şey var -bu da işte Meditasyonların hakiki yeniliğidir -Descartes'ı ister beğenin ister beğenmeyin... Bu felsefi söyleme zamanı sokan ilk kitaptır. Burada harika, olağanüstü bir şey olup biter. İkinci Meditasyonda söylediği —sonra da Beşinci Meditasyonda söylediği... arasında akıp giden bir zaman, bir zamansallık var, öyle ki Beşincide söyleyeceğini İkincide söyleyemiyor. Bu bütün filozoflarda böyle değil. Aristo'yu ya da Platon'u ele alırsam, okumada bir takibat, bir silsile var, ama bu silsile kronolojik bir düzene tekabül eder, hepsi budur. Descartes'da ise öyle bir zamansal düzen ayağa kalkar ki, metafizik boyutun kendisini oluşturur. Kabaca söylersek, ortaçağda ayrım biçimlerine dair bir kuram vardı -her yazar kendi ayrımlama biçimlerini yaratırdı -ama özetle, üç büyük ayrım tipi vardı: Gerçek ayrım, modal ayrım (tarz bakımından ayrım) ve akli ayrım. Ve eğer bu üç ayrım tipini şeylerin kendisine yüklerseniz bir saçmalığa düşerdiniz —eğer onlara ontolojik bir menzil verirseniz, henüz ontolojik bir menzilleri olmadığından... yalnızca temsili, tasavvura dayalı bir menzilleri olduğundan... yani şöyle: Eğer A'yı B’yi düşünmeden, B'yi de A'yı düşünmeden düşünebiliyorsam o zaman A ile B arasında gerçek bir ayrım var demektir. Görüyorsunuz, burada bir düşünce ölçütü, bir tasavvur veya temsil ölçütü söz konusu. İşte örnek: İki şey gerçek anlamda ayrılar, ama hakikatte birbirlerinden ayrılmış değiller —iki şey birinin tasavvurunu öbürüne başvurmadan, ve tersi... oluşturabiliyorsanız gerçek anlamda birbirlerinden ayrıdırlar. Şu çakmak bu kitabın üzerinde duruyor, gerçek anlamda ayrı mıdırlar peki? Evet, kitabı tasavvur etmeksizin çakmağın bir tasavvurunu kurabilirim. Hakikatte de birbirlerinden ayrılabilirler bunlar, bunun için çakmağı alıp cebime atmam yeter. Bir kâğıdın önüyle arkası arasında gerçek bir ayrım var, çünkü bir tarafını hiç tasavvur etmeden öteki tarafın tasavvurunu oluşturabiliyorum. Şeylerde ön ile arka taraf birbirlerinden ayrılmazlar ama tasavvurumda ön ile arka iki ayrı tasavvura tekabül

ederler. O zaman derim ki, kâğıdın önüyle arkası arasında gerçek bir ayrım var. Demek ki, hakikatte birbirlerinden ayrılmamış şeyler arasında gerçek bir ayrım olabiliyor.

İkinci ayrım tipi: Modal, tarz ayrımı. A'yı B'yi tasavvur etmeden tasavvur edebildiğimde, ama B'yi tek başına tasavvur edemediğimde ortada modal bir ayrım var demektir. Örnek: Uzam ve şekil. Kabaca varsayalım ki içinde bir şekil bulunmayan bir uzamı tasavvur edebiliyorum —ama uzamsız bir şekli tasavvur edemiyorum. O zaman diyeceğim ki, uzam ile şekil arasında modal bir ayrım var. Bu —ontolojik olarak sonuç çıkarmakta acele etmemek lazım— asla şeylerde şekilsiz bir uzam olduğu anlamına gelmez —belki de hiç yoktur öyle şey. Görüyorsunuz ki bu da aynı şey: Hepsi tasavvur ölçütlerine bağlı.

Üçüncü ayrım: Akli ayrım, akıl bakımından ayrım. Bir tasavvurda tek ve bir olan iki şeyi iki diye tasavvur ediyorum. Başka bir deyişle, akli ayrım soyutlamadır. Kâğıdın önüyle arkasını ayırt ettiğimde yaptığım bir soyutlama değildir, çünkü bunlar tasavvuruma iki ayrı şey olarak verilmişler; gel gelelim ensiz bir boydan, genişliği olmayan bir uzunluktan bahsettiğiniz zaman, bu uzunluk ne kadar ufak olursa olsun, bir soyutlama yapıyorsunuz demektir —ne kadar ufak olursa olsun, genişliği olmayan bir uzunluğa dair mümkün hiçbir tasavvurunuz olmadığında... Öyleyse diyeceğiz ki uzunluk ile genişlik arasında akli bir ayrım vardır.

İnsanların soyutlamadan bahsediş tarzları hep şaşırtıcıdır. Ne olduğuna dair mutlak olarak hiçbir bilgileri yoktur. Soyut kelimesi hiçbir soyutlama taşımayan şeyler için kullanılıyor genellikle. Soyutlama problemi, tasavvurumumda tek ve aynı olanı nasıl iki kılabileceğimdir. İki tasavvuruna sahip olduğum bir şeyi iki kılmak zor değildir, ama kâğıdın arkası dediğimde hiçbir soyutlama yapmış olmuyorum, çünkü arka taraf bana bir tasavvur halinde, varolan bir şeyin tasavvuru olarak zaten verilmiş bulunuyor. Kalınlığı olmayan bir uzunluk dediğimdeyse, o zaman bir soyutlama yapıyorum, çünkü tasavvurumda zorunlu olarak birlikte, iç içe verilmiş iki şeyi ayırıyorum.

Ayrımlar kuramını başlatan bir filozof var. Ve sonra... Ortaçağın Tanrıbilimcileri... bunlar Tanrıyla uğraşan tipler değildiler; tıpkı Rönesans ressamlarının Tanrıyı düşünen tipler olduklarını söylemeye benzer bu... —hayır, onlar renkleri düşünüyorlardı, çizgileri düşünüyorlardı ve İsa'nın vücudundan çekip aldıkları şeyler en acayip şeylerdi. Tanrıbilimci denen tipler ise, bir mantık, bir fizik, bir dinamik icat etmekle uğraşan insanlardılar ve ortaçağın en büyük dertlerinden biri işte bu ayrımlar kuramıydı...

Güzel... Şimdiye kadar, her şey şeylerin hakikaten ayrılmış olup olmadıklarını -ya da kendilerinde karışık olup olmadıklarını— bilme sorusundan tümüyle bağımsız; öyle ki, bütün bu Cogito hikâyesinde, kuşkulanıyorum, düşünüyorum, varım, ben düşünen bir şeyim meselesinde, Descartes yalnızca şu sonucu çıkarabiliyordu: Düşünceme dair olan tasavvurum ve uzamda yer tutan bir bedenim olduğuna dair tasavvurum... bunlar öyle ki, düşünceme dair hiçbir tasavvurum yokken de düşüncemi tasavvur edebilirim. Descartes için düşünceyle uzamın gerçek anlamda ayrı olmaları için bu yeterliydi. Bende düşünenin beden olmadığını ekleyemiyordu buna... (bant değiştirildi)

O zaman, tasavvur ile töz arasındaki gerçek ayrımdan yola çıkarak bir sonuca, tözler arasındaki ontolojik ayrıma varabilmek için, Descartes'a Tanrı kavramına ilişkin koskoca bir çözümleme gerekecekti. Orada şunu diyordu: Tözün tasavvurları arasındaki gerçek ayrım şeylerin dünyasındaki bir ontolojik ayrıma, hakiki bir ayrıma tekabül etmiyor olsaydı, o zaman Tanrı bizi kandırmış, aldatmış olacaktı; Tanrı bize yalan söylüyor olacaktı çünkü dünya ikili, çifte olurdu o zaman; Tanrı çifte-dilli olurdu o halde, çifte olurdu çünkü birbirine uymayan iki ayrı dünya yaratmış olurdu: Tasavvurların dünyasıyla şeylerin dünyası... Felsefi olarak bunun, Tanrının aldatıcı olduğunun ne anlama geleceğini görebiliyor musunuz? Bu kötülük probleminin yepyeni bir konumuna yol açar. Şeyler arasında gerçek ayrılmalar yokken tasavvurlar arasında gerçek ayrımlar yapacak gücüm olsaydı, o zaman dünya çifte olurdu: Bir tarafta tasavvurlarımın dünyası, öte taraftaysa şeylerin dünyası bulunurdu; o zaman bu Tanrının beni sürekli olarak aldatmayı sürdürdüğü anlamına gelirdi, çünkü bana gerçek, doğru fikirler ilham

etmiş olmasına rağmen, bu fikirlere şeylerin dünyasında hiçbir şey karşılık gelmemiş olurdu.

Comptesse'in sorusunu cevaplandırmak için, bunun ontolojik bir mesele olduğunun doğru olduğunu ben de onaylıyorum; ama o kadar hızlı değil ... bu öyle bir ontolojik ayrım haline gelir ki Descartes buradan şu sonuca varabilir: Düşünen tözü uzamlı tözden gerçek anlamda ayrı olarak tasavvur edebiliyorsam o zaman bende düşünen şey beden değildir. Ama Beşinci Meditasyondan geçmeden önce bunu hiçbir şekilde söyleyemiyor —yalnızca şunu söyleyebiliyor: Düşünen tözü uzamlı tözden gerçek anlamda ayrı olarak kavrıyorum, bunlar gerçek anlamda ayrılar, çünkü, bir defa daha, gerçek anlamda ayrı olmak gerçek anlamda ayrı diye kavranmakla aynı şey; tasavvurları birbirlerini gerektirmeden nedenlerini bulabilen iki şey gerçekten ayrıdırlar. O zaman şunu diyebilir: Düşünen töz ve uzamlı töz gerçekten ayrı gibi kavranıyorlar, ama henüz bende düşünenin uzam olmadığını, bende düşünenin beden olmadığını söyleyemez. Burada bana ilginç gelen tek şey bu örtük ilişkiler fikri —ama Descartes buna böyle demiyor ve o andan itibaren felsefi edebiyatta zaman düzeninin böylece devreye sokulması gerçek leşiyor... (bant işitilemiyor) Bana her şeyi anladığınızı söyleyin.

Kant'ın burada ne işi var? Kant daha da ileriye gidecektir. Bu zorunluydu, çünkü kendinden önceki bir filozofa göre, daha uzağa gitmek istiyordu —yalnız, bu daha uzak önceden var değildir, onu inşa etmesi gerekiyordu öyleyse. Kant'ın en güzel metinlerinden birisi budur: Düşüncede yönelmek ne demektir? Bu çok güzel metinde, düşüncenin tümüyle coğrafi bir kavranışını geliştirir —yeni bir yönelimi bile vardır: Daha uzağa gitmek gerekir; Descartes yeterince uzağa gitmemiştir: Bazı tözleri özne olarak tâyin ettiğinde, daha uzağa gitmek ve özneyle töz arasındaki bağı koparmak gerekirdi. Özne töz değildir. Güzel. Bu ne anlama gelir? Her şeyi yeniden ele almaya girişir ve ben de birkaç noktayı ele alıyorum —diyor ki: Tamam; yani bu aktif bir belirlemedir ve zaten Kant ona bu adı verecektir. Bu biraz tuhaf geliyor -bize bunun kendiliğindenliğin biçimi olduğunu söylediğinde... ama terminolojiyi biraz daraltırsanız her şey anlaşılacaktır. Bu kesin olarak şu anlama gelir: Bu bir belirlemedir —bunu Descartes'dan doğrudan almıştır— ve

kavramların üretildiği her defasında işbaşındadır. Onu dahil etmeden bir kavramı düşünemem. Başka bir deyişle, o bütün kavramların öznesidir veya, Kant'ın deyişiyle, sentezin birliği, birimidir. Demek ki bu noktada söz dağarcığını değiştirmektedir Kant —ama Descartes'la tümüyle hemfikir olarak. Bunun nedeni, aynı fikirde olmayacağı anda böyle bir söz dağarcığına ihtiyaç duymasıdır. Bu ilk noktaydı.

İkinci nokta: Düşünmek için olmak gerekir; başka bir deyişle, belirlenmemiş bir varoluşun belirlenmesiyle konulması arasında bir ima, bir gerektirme ilişkisi vardır. Demek ki, aktif belirleme ile belirlenmemiş bir varoluşun konumu arasında bir ima ilişkisi var. Kant bunu hep söylerdi: Bu bir varoluş hissi ima eder (sözcükler değişebiliyor burada). Burada türeme apaçık —Descartes ile Kant arasında Rousseau vardı. Bazen der ki, belirlenmemiş bir varoluşun bilinci; bu belirlenmemiş bir varoluşun saf bir bilincini ima ediyor. Buraya kadar Descartes ile hemfikirdir Kant.

Descartes için artık bir problem kalmamıştı; ve bir filozofun artık problemi kalmadığı andan itibaren yeni bir filozof yetişir hep. Descartes için artık bir problem kalmamıştı, çünkü elinde bir belirleme vardı ve belirlenmemiş bir varoluşun konumunu elinde tutuyordu —yani belirlenecek bir şeyi; ve şunu diyecekti: Belirleme belirlenmemişi belirler. Belirleme: Düşünüyorum; belirlenmemiş: Varım; belirleme belirlenmemişi belirliyor: Ben düşünen bir şeyim. Bu noktada Kant hayır diyor; Alman felsefesinin doğuşudur bu —Leibniz var aklımda. Saldırı mahiyetinde karşı çıkışlar olur. Karşı çıkışların altında her zaman kuramsal saldırılar bulunur. Leibniz zaten daha önceden söylüyordu: Descartes çok hızlı gidiyor, çok aceleci. Bu bir değer yargısı. Kant bundan bir şeyler alır —çok hızlı, çok aceleci davranıyor Descartes. Kant diyor ki: Tamam, bu bir belirleme; burası tamam, belirleme belirlenmemiş bir varoluşun konmasını ima ediyor, ama bu bana bu belirlenmemiş varoluşun hangi biçim altında belirlenebilir olduğunu söylemiyor —Descartes bununla alay ederdi çünkü ona göre burada hiçbir problem görünmüyordu.

Düşünüyorum, varım, burası tamam. Ama neyim ben; ne olarak varım? Descartes cevap veriyordu: Belirlemeyi belirlenmemişe uyguladığı için... hah işte bakın— söylediklerim çok açık hale geliyor...

Descartes belirlemeyi belirlenmemiş varoluşa doğrudan uyguladığı bir işlem yapıyordu. Çabuk kurtulmak için belirlemeyi doğrudan uyguluyordu. Kant ise diyor ki: Tamam, düşünüyorum, varım. Ama neyim ben, ne olarak varım? Düşünen bir şey mi? Ama bunu hangi hakla söylüyor? Descartes duysa çok öfkelenirdi... Kant ona diyor ki: Ama sıkışıp kaldınız, elinizde belirlenmemiş bir varoluşun konması var ve onu belirlemeyle belirleyeceğinizi iddia ediyorsunuz. Bunu yapmaya hiç hakkınız yok. Elinizde bir belirleme var, elinizde belirlenmemiş varoluşun bir konumu var —hep dönüp durursunuz, ama tek bir adım ilerleyemezsiniz böyle. Burada tıkanıp kaldınız. Niçin? Çünkü buradan bir sonuca varmak için belirlenmemiş varoluşun bir töz gibi, bir şey gibi belirlenebilir olduğunu varsaymanız lazım —ve işte bu varsayıma hakkınız yok. Latincede düşünen şey *(res cogitans)*... Kant diyor ki: Daha önceki her şeye bağlı olarak, (tıpkı daha önce söylediğim gibi, fenomen mefhumunda yaptığı olağanüstü değişiklik gibi —hani fenomen artık görünüşü değil belirişi işaretliyordu) aynı şekilde Kant şimdi şunu diyebiliyor: Bilgimizin koşulları içinde bir varoluşun belirlendiği biçim (bu isterse meleklerin dünyasında gerçekleşsin, orasını bilmem) —evet, bilgimizin koşulları altında bir varoluşun belirlendiği biçim, zamanın biçimidir. Yani bu bir kendiliğindenlik biçimi veya en evrensel, en genel belirleme biçimidir. Ama belirlenebilir olanın en evrensel biçimi de zamandır. Descartes'in vardığı sonuç bir felaketti, çünkü belirlenmemiş ile belirlenebilir olanı birbirine karıştırıyordu —oysa belirleme belirlenmemişe ancak belirlenebilirin biçiminden dolaşarak yaklaşabilir. Başka bir deyişle, düşünüyorum, varım, belirleme belirlenmemişi belirlemeli; ama belirlenmemiş varoluş ancak zaman biçimi altında belirlenebilir ancak. Düşüncenin biçiminin belirlenmemiş varoluşu belirlemesi yalnızca belirlenebilirin biçimi olarak zaman biçiminde olabilir.

İşte, böylece varoluşum ancak zaman olarak belirlenebilir. Oysa, eğer zaman belirlenebilir olanın biçimiyse —ki orada belirlenmemiş varoluşum belirlenecektir— o zaman belirlenebilir olandan aldığım biçim nedir? Belirlenebilir olandan aldığım biçim zamandaki bir fenomeninkidir, çünkü zaman fenomenlerin beliriş biçimidir. Beliriyorum ve zamanda kendime beliriyorum. Ama belirmek ve

kendine belirmek, zamanda belirmek —nedir bütün bunlar? Bunlar alıcı, yani pasif bir varlığın koordinatlarıdırlar. Yani bir nedeni olan, bazı etkilere maruz kalmadan eyleyemeyen bir varlığın. Güzel, sonuna kadar varabildik —Kant iç duyunun, samimi duyunun paradoksunu tam da bu noktada adlandıracak: Bu aktif bir belirlemedir, aktif belirlemenin biçimidir bu, ama ima ettiği varoluş, yani aktif belirlemenin ima ettiği belirlenmemiş varoluş ancak zamanda belirlenebilir —yani zamanın düzeni ve akışı içinde bütün değişimlere maruz kalan pasif bir öznenin varoluşu olarak. Başka bir deyişle, yapamam... —muhteşem bir cümle var; Kant'ın geçen defa söylediğim versiyonunda... İşte bakın Kant *Saf Aklın Eleştirisi'nde* neler diyor: Tam olarak... varoluşumu bir BEN'inki olarak belirleyemem, ancak BEN'i tasavvur edebilirim kendim için —yani düşünme faaliyetimin kendiliğindenliğini... Düşünme edimimin kendiliğindenliğini tasavvur ediyorsam bu şu anlama gelir — aktif belirlemeyi varoluşumu belirleyen bir belirleme olarak tasavvur ediyorum —ama aktif belirleme onu aktif bir varlığın varoluşu olarak değil, zamandaki bir varlığın varoluşu olarak belirleyebiliyor. İşte bu zamanın ayıran çizgisidir. Ben'deki bu yarığı kateden, çizen —belirleme olarak ben ile zamanda belirlenebilir olarak beni birbirinden ayıran zamanın saf ve bomboş çizgisidir. Zaman düşüncenin saf sınırı haline gelmiştir ve düşünce bu kendi öz sınırıyla uğraşmayı bir an olsun bırakmaz. Düşünmenin sınırlılığı içeridendir öyleyse. Düşünen tözü dışarıdan sınırlandıran ve düşünen töze direnen bir uzamsal töz yoktur artık. Ama bununla düşüncenin biçimi bütünüyle yarılır, katedilir —kırık bir tabak gibi zamanın çizgisiyle yarılmıştır. Zamanı bizzat düşüncenin iç sınırı kılar —yani düşüncenin düşünülemezi yapar onu.

Kant'tan itibaren, felsefe, düşünülemez olanı düşünmek görevini üstlenecektir —düşüncenin dışında olanı düşünme işini bir kenara bırakacaktır. Gerçek sınır düşünceyi içeriden kateder ve işler. Burada geçen defa söylemeye çalıştığım şeyle yine karşılaşıyoruz: Burada iki biçim arasında bir tür gerilim var. Kendiliğindenliğin aktif biçimi, ya da isterseniz aktif belirlemenin biçimi, veya kavramın biçimi —çünkü bu bütün kavramların biçimsel birliği, birimidir... öyleyse, bir tarafta belirlemenin aktif biçimi, öte taraftaysa belirlenebilir olanın sezgisel

veya alıcı biçimi —yani zaman. Bu ikisi birbirlerinden mutlak olarak başka türdendirler ama yine de aralarında temel bir tekabül ilişkili vardır: Biri ötekinin içinde işler. Düşünceye direnen şeyi düşünce bizzat içinde barındırmaktadır. Düşünün, Heidegger hangi bakımdan Kantçıdır? Bazı ünlü cümleler var: Henüz düşünmüyoruz. Heidegger düşünceyle ilişkili olarak zamandan bahsettiğinde Kantçı oluyor. Kant'tan Heidegger'e giden doğrudan çizgi tam anlamıyla zaman ve zamanın düşünceyle ilişkisi problemidir. Kant'ın keşfettiği büyük problem, belirleme biçimiyle, veya aktiflik ya da kendiliğindenlik biçimiyle alıcılık, pasiflik biçimi, veya belirlenebilir olanın, zamanın biçimi arasındaki ilişkidir. Eğer biraz kaydırırsam, artık belirlemenin biçimi ve belirlenebilirin biçimi demezdim; aynı türden olmayan iki belirleme biçimi derdim. Bana bu kaydırmayı hangi hakla yaptığımı sorabilirsiniz —hangi hakla belirleme biçiminden vazgeçiyorum: Düşünüyorum, belirlenebilir olanın biçimi, oradan zamana geçiyorum —iki belirleme tipi bulunduğu fikri ise daha sonra görülecek. Ama meseleleri ancak birkaç kaydırmayla çözebileceğimizi hissedin. Yani bu defa bu iki belirleme tipi artık kavramsal belirlemelerdir çünkü bütün kavramlar buraya bağlanırlar, buraya gönderirler —kavramlar onun edimleridirler; demek ki, bir tarafta kavramsal belirleme var, öte taraftaysa mekânsal-zamansal belirleme. Bu ikisi mutlak olarak farklı türdendirler ve birbirlerine indirgenemezler; indirgenemezler ama yine de birbirlerine tekabül etmeyi asla bırakmazlar —öyle ki, her kavrama ona tekabül eden mekânsal-zamansal belirlemeleri atfedebilirim; aynı şekilde, mekânsal-zamansal belirlemeler verildiğinde, onlara bir kavram tekabül ettirebilirim.

Bir şekilde, geriye görmemiz gereken birkaç nokta daha kalıyor. Birazdan tanımlayacağımız bu kaydırmaları yapma hakkını bana verirseniz, bu şunu demeye varır: Kant belirleme biçimiyle belirlenebilirin biçimi arasındaki ilişki problemini ortaya atıyor —yani zaman problemi. Ve bununla felsefenin temellerini altüst ediyor -ya da, daha belirli bir düzeyde, kavramları; çünkü artık zamanı da değil, mekân ile zamanın belirlenimlerini ele almaktadır. Bu defa söz konusu olan şey kavramsal belirlemeyle mekânsal-zamansal belirleme arasındaki ilişkidir.

(Teneffüs... teneffüsün sonu)

Şuradan yola çıkıyoruz: Aynı doğada olmadıkları halde kavramsal belirlemelerle mekânsal-zamansal belirlemelerin birbirlerine tekabül ettiklerini nasıl açıklamalı? Mekânsal-zamansal bir belirleme nedir peki? Göreceğiz ki galiba bir sürü tipi var bunların. Kant, iki belirleme tipi arasındaki ilişki sorusunu çok farklı iki düzlemde sormaktaydı. Bu düzeylerden birincisine sentez düzeyi diyeceğiz; İkincisine ise şema düzeyi diyeceğiz —ve bir Kant okuru için sentez ile şemayı birbirine karıştırmak tam bir felaket olurdu. Diyeceğiz ki şema, sentez, bunlar şu ya da bu tarzda kavramsal belirlemeyle mekânsal- zamansal belirlemeyi ilişkiye sokan işlemdirler. Ve işte bakın, sentez şaşkınlık verici bir macerayla parçalanacak, delinecek ve aşılacaktır —bu yüce yaşantısıdır, deneyimidir. Yüce yaşantısı bütün sentezleri tartacak, ağır basacaktır. Ama yalnız bunlarla yaşıyor değil miyiz? Biz hep sentezlerle yaşarız ve gelin görün ki yüce yaşantısı, mesela yıldızlı kubbenin sonsuzluğu, veya kudurgan deniz...

Ötekisi ise, şema —bu öteki vakadır ve orada mekânsal- zamansal belirlemelerle kavramsal belirlemeler birbirlerine tekabül ettirilirler; ve orada da şemalarımızın parçalandığı bazı koşullar, haller vardır ve sembol, sembolizm yaşantıları orada şaşırtacaklardır bizi. Oysa bütün yüce incelemeleri ve bütün sembol, sembolizm incelemeleri —İngilizler sembolizmi ondan önce incelemişlerdi; ama Kant'ın çözümlemesinin ne kadar yeni olduğu apaçıktır... Bu yargı gücünün eleştirisidir -son kitabında... sanki yaşlandıkça Kant felaket, hatta kıyamet karşısında daha duyarlı olur. Çifte bir felaket: Yücenin eziciliği —yüce eziyor beni; ve sembolün belirişi —işte o zaman bütün dünyamız, bilgimizin toprağı, sentez ve şemalarımızla kurduğumuz bütün toprak titremeye, sarsılmaya başlar.

Sentez nedir? Bu algı sentezidir, algının sentezi. Ama bunun kendi başına olup bittiğini sanmayın. Diyorum ki, Kant algı sentezinin çözümlenmesine yönelik düzeyden itibaren fenomenolojinin kurucusu olarak ele alınabilir. Yani, görünüşlerin değil belirişlerin, belirme olaylarının incelemesi olarak kendini ortaya koyan bu felsefe disiplini. Algının sentezi nedir peki? Bütün fenomenler mekânda ve zamandadırlar. Bir çeşitlilik vardır —kelimesi kelimesine— mekânda

ve zamanda tanımlanmamış olarak kalan bir çeşitlilik vardır. Dahası, mekân ile zaman bizzat çeşitlidirler: Bunlar yalnızca çeşitliliğin verildiği biçimler olmakla kalmazlar; bize bir de tam anlamıyla mekânsal ve zamansal bir çeşitlilik de sunarlar — "burada"ların çeşitliliğiyle "şimdi"lerin çeşitliliği. Zamanın her anı mümkün bir şimdidir, mekânın her noktası mümkün bir burasıdır. Demek ki, yalnızca mekânda ve zamanda belirlenmemiş bir çeşitlilik yoktur, bizzat mekân ile zamanın tanımlanmamış bir çeşitlilikleri de vardır. Demek ki, algının olması için bir çeşitliliğin mutlaka bana verilmiş olması lazım —ama yalnız bu çeşitlilik verisi, çeşitliliğin bu alıcılığı olsaydı bu hiçbir şekilde kendi başına bir algı oluşturmazdı. Mesela şey dediğimde... mesela bir şapkayı algıladığımda, bir kitabı algıladığımda —bu mekânda ve zamanda belli bir mekân ve belli bir zaman oluşturduğum, kurduğum anlamına gelir. Mekân ile zaman belirsizce, tanımlanmamış bir şekilde bölünebilirler: Mekânın her parçası bir mekândır, zamanın her parçası bir zamandır. Öyleyse belli bir mekân ile zamanı belirlediğim işlemden sorumlu olanlar mekân ile zamanın kendileri değildir. Bir kesme şeker parçası algılıyorum: Bir mekân ve zaman karmaşığını algılamışım. Bana diyeceksiniz ki mekân... bu tamam, bunu anladım, çünkü görüyoruz, şekerin biçimi var, tanecikleri var —ama niye zaman? Çünkü, şekerin erimesini beklemek algımın bir parçasıdır da ondan. Bir şeyi algıladığımda o şeyin belli bir zamansallığını, zamanlılığını ve aynı zamanda bir mekânsallığını, mekânlılığını da algılarım. İşte bakın, Kant'a göre tümüyle mantıki bir düzen bu — kronolojik değil mantıki: Bunlardan birinden yola çıkın, bunlardan biriyle başlayın demiyor.

Sentezi oluşturan üç işlem vardır —sentez aynı anda hem mekândaki çeşitlilikle, hem de zamandaki çeşitlilikle işlerken, aynı zamanda mekânın ve zamanın çeşitliliği üzerinde de işler. Sentez zamanda ve mekândaki bir çeşitliliği ve bizzat mekânın ve zamanın çeşitliliğini sınırlandırmaktır. Şunu der: Başladı, bitti... başlıyor, bitiyor... vesaire... Sentezin ilk yönü Kant'ın parçaların kavranmasının ardışık sentezi adını verdiği şeydir —yani: Her şey bir çoğulluktur ve bir parçalar çoğulluğunu içerir, kapsar. Parçaları algılıyorum, gözlerim şeyi katediyorlar. Diyeceksiniz ki, bir defada

algılamayacağım çok küçük şeyler de yok mu? Evet ve hayır. Belki de yok, bu olabilir... Dahası, bir şey ne kadar küçük olursa olsun, algımda sağdan da başlayabilirim, soldan da, yukarıdan da başlayabilirim aşağıdan da —bu çok uzun bir zaman sürmez —bu çok kısalmış, sıkışmış bir zamansallıktır. Parçaların ardışık bir kavranışını gerçekleştiririm. Ama daha şimdiden, birdenbire işler karmaşıklaşıyor: İki durum arasında ayrım yapmak gerekir —henüz işimiz bitmedi. Her durumda parçaların kavranması, alımlanması ardışıktır. Ama ardışıklığın nesnel olduğu durumlar vardır —işler karışıyor o zaman. Mesela bir evi algılıyorum: Biçimi, arka planı, perspektifi —biçim fon haline geliyor vesaire... Burada bir tür öznel alımlama, kavrayış vardır. Ama ister sağdan başlayayım, ister soldan başlayayım, ve devam edeyim... Her iki halde de alımlamam ardışıktır, ama ardışıklığın yalnızca öznel bir değeri vardır. Yukarıdan başlayabilirim, aşağıdan başlayabilirim, sağdan başlayabilirim, soldan başlayabilirim -bu tersine çevrilebilir ya da geri götürülebilir —soldan sağa olsun, sağdan sola olsun, karşımda olanın bir duvar olduğunu, hiç fark etmez, her zaman söyleyebilirim. Ardışıklık benim alımlamamdadır, şeyin kendisinde değildir, fenomende değildir. Aksine, diyelim ki (bant çözülemiyor) ...da oturmuşsunuz. Burada da parçaların ardışık bir alımlanması söz konusu —ama ardışıklıkları bu kez nesneldir. O zaman dersiniz ki: Bir olayı algılıyorum. Ardışıklık biricik bir yoldan kavrandığında bir şey algılıyorsunuz demektir. O zaman diyeceğiz ki bir olay, parçalarının ardışık alımlanması nesnel ise olaydır. Öznel ise olay değil, bir şeydir deriz. Öyleyse, mekânın ve zamanın parçalarını belirleyen sentezin birinci görünümü alımlamanın sentezidir. Bu sayede bir mekânın parçalarını alımlarım, kavrarım.

Peki, varsayalım ki, parçaları ardışık olarak alımlamış bulunuyorsunuz —varsayalım ki o zaman ilginç bir durumun içine düştünüz: Varsayın ki sonraki parçaya geldiğinizde önceki parçayı unutuyorsunuz, algılayamazdınız o zaman. Bir nevi sıkıştırma, kasma işleminin yürürlükte olması gerekir; öyle ki sonraki parçaya geçtiğinizde önceki parça korunsun, unutulmasın —yoksa bir tarafta kazandığınızı öte tarafta kaybedersiniz ve bir mekân ve zaman asla belirleyemezsiniz. Sentezin bu ikinci yönü, yeniden-üretim sentezidir.

Sonraki parçaya geçtiğinizde önceki parçayı yeniden-üretmeniz gerekir —demek ki ardışık parçaları üretmekle kalmayacaksınız, öncekileri sonrakilerden yola çıkarak yeniden üretmek zorundasınız. Sentezin bu iki yanı senteze bir edim rolü verir —neyin edimi? Ne alıcılığın, alımlayıcılığın edimidir bu —çünkü alıcılık sadece mekân ile zamanındır; zamanda ve mekânda beliren ise —sezgidir. Kavram ise bambaşka bir şeydir. Sentez hayal gücüne gönderir; o hayal gücünün bir edimidir. Hayal gücünün bu edimi, bir acayiptir. Ne demek istediğine bakın: Bir mekânı ve bir zamanı gerçekte iki görünümüyle belirlerim — parçaların alımlanması ve parçaların yeniden üretilmesiyle. Oysa Kant'a göre hayal etmek (imgelemek) imajlar imal etmek değildir, orada bulunmayan Pierre'i düşünmek değildir. Hayal etmek mekân ile zamanın içinde bir mekân ile bir zaman belirlemek demektir. Gerçekten ampirik bir hayal gücü de vardır. Ampirik hayal etme, Pierre orada değilken onu düşünmemdir, ya da Pierre'i hayal ederim, yani rüya görürüm. Ama Kant'ın aşkınsal (transandantal) adını verdiği hayal gücü, hayal etme işinin bir mekânı ve bir zamanı belirlediği eylemdir -ya da alımlamanın senteziyle ve yeniden-üretim senteziyle bir mekânı ve zamanı belirlemektir.

Ama yine de bir şey daha gerekir: Artık mekânda ve zamanda bir çeşitliliğin, veya mekân ile zamanın çeşitliliklerinin karşısında değilim -hayal gücünün sentezi tarafından belirlenen bir mekân ve zamanla karşı karşıyayım. Ama henüz algılıyorum diyemem. Algılamak için, sentezin belirlediği bu mekân ile zamanın —ya da aynı anlama gelmek üzere bu mekân ile zamanı içeren mekân ile zamanın bir biçimle bağlantılandırılması gerekir —neyin biçimine? Kuşkusuz, bir mekân ve zaman biçimi değil, çünkü bu biçim zaten var. Hangi biçim o zaman? Nasıl ilerlendiğini görüyorsunuz. Genel olarak mekânın ve zamanın biçimleriyle başlamıştık -bu sezginin biçimiydi, sezgi biçimiydi. Sonra hayal etme edimi bir mekân belirliyor -sentezin görünümlerine göre, şu mekân ve şu zaman. Bu defa, karşımızda bir biçim var. Mekân ile zamanın biçimi değil, mekânsal-zamansal bir biçim —mesela, bir evin ya da bir aslanın biçimi—; ama algının olabilmesi için bir başka biçimin daha olması gerekir. Bu mekân ile zamanın ya da bu belirlenmiş zaman ile mekânın bir nesne biçimiyle ilişkilendirilmesi

gerekir. İşte o anda, anlamak çok zor hale geliyor artık. Ne demektir bu —bir nesne biçimine götürmek? İçinde çeşitliliğin, duyulur verilerin sunulduğu belli bir duyumlar sayısı hayal edilebilir —ama bununla çeşitlilik, duyulur çeşitlilik bir nesne biçimine taşınmış olmaz. Duyulur çeşitliliği bir nesne biçimine taşıyabilmem için gerektiği gibi düzenlenmiş olan şeydir algım. Başka terimlerle söylersek, bir nesneyi algılıyor değilim, koşullarından biri olarak nesne biçimini varsayan şey algımın ta kendisi; bu bir şey değildir, boş bir biçimdir, bir formdur bu. Nesne biçimi tam anlamıyla duyulur, hissedilir niteliklerin -onları nasıl deneyliyorsam, yaşıyorsam o halde— bir şeye taşınmalarını, göndermelerini sağlayan işarettir. Bir şeye, ama neye? Tam tamına, bir herhangi şey, herhangi bir şey = hiç... Kant muhteşem bir formül bulacaktır buna: Herhangi bir şey = x. Bana bunun herhangi bir şey olmadığını söyleyeceksiniz —herhangi bir şey = x; bu şeyin bir masa veya bir aslan olduğunu söylediğimde —bu bir hiç değildir— herhangi nesnedir; nesne = x, ama o, ancak ona taşıdığım çeşitlilik yoluyla aslan olma, masa olma belirlemelerine sahip olacaktır. Mesela nesne = x'e şunlardan yapılmış bir çeşitlilik atfettiğimde: Uzun yeleler rüzgârda uçuşan, havada bir kükreme, ağırbaşlı bir koşu, bir antilopun kaçışı — tamam derim, işte bir aslan. Sonra derim ki: Bakın bakın, işte bir fare! Anlamanızı istediğim şey, her zaman ve her durumda bir herhangi nesnenin bulunduğu —nesne = x, ki bu da saf bir algı biçimidir. Nesneleri algılıyor değilim ve nesne biçimini varsayan şey algımın kendisidir. O zaman nesneyi şu ya da bu çeşitlilikle, onu taşıdığım şu ya da bu mekânla, şu ya da bu mekânla nesneyi belirlerim, nitelendiririm. Şu ya da bu mekânsal—zamansal çeşitliliği, şu ya da bu mekânsal-zamansal biçimi nesne = x'e taşıdığım zaman, nesne = x artık x olmayı bırakır; işte o zaman bu bir aslandır, ya da bir evdir diyebilirim. Ama tersi de doğru —elimde nesne = x'in, herhangi nesnenin boş bir biçimi yoksa o zaman onun bir aslan veya ev olduğunu söyleyemem, çünkü duyulur, hissedilir çeşitliliğin nesne adını verdiğim bir şeye doğru geçmek üzere kendini aştığı işlemi açıklayan şey ne duyulur çeşitliliğin kendisi, ne de ondaki bir şeydir. Demek ki, mekân ile zamanın biçiminin (sezgi biçiminin) ötesinde, belirlenmiş mekânsal-zamansal biçimin (hayal gücünün sentezi) ötesinde üçüncü bir biçimin daha elimde bulunması gerekiyor: Bu

biçime taşıdığım, mekânsal-zamansal biçime taşıdığım herhangi bir nesnenin biçimidir bu —bunu "bu budur" diyerek yaparım..

Öyle ki, sentezin alımlama ile yeniden-üretmeden sonra gelen üçüncü yönüne Kant "tanıma" demektedir. Şunu dediğimde bir tanımayı gerçekleştiririm: ... fakat bu, bana verilmiş olanı aştığım bir işlemdir; mekânın ve zamanın biçimlerini geride bırakırım, mekânsal-zamansal biçimin şu ya da bu nesne diye belirleyeceği herhangi bir nesnenin biçimine varmak için saf mekânsal-zamansal biçimleri aşarım...

Oysa, sentezin ilk iki edimi, alımlama ve yeniden-üretme hayal gücüne bağlıdırlar, ona gönderirler, çünkü söz konusu olan şey bir mekân ile bir zamanı belirlemektir —tanıma ise kavrayış gücünün, anlığın bir edimidir. Niçin? Kavrayış gücünün tasavvurları olan kavramları hatırlıyorsunuz —bunlar herhangi nesnenin, nesne = x'in yüklemleridirler. Her nesne aslan değildir, her nesne kırmızı değildir, ama her nesnenin bir nedeni vardır, her nesne bir tanedir, her nesne bir parçalar çoğulluğudur, vesaire... Herhangi nesneye atfedebileceğiniz yüklemler, kavrayış gücünün, anlama yetisinin kategorileridirler -anlamanın kavramlarıdırlar. Demek ki tanımak, tanıma biçimi, herhangi nesnenin biçimi artık hayal gücünün sentezi değildir — (bant çözülemedi) ...'in sentezinin birimidir.

Koşullar altında (algıdan başka bir şeyin mi koşulları altında?) algıyı kuran şeyler işte bu üç yöndür -alımlama, yeniden- üretme, tanıma... Burada küçük bir parantez açıyorum. Kantçı söz dağarcığında, nesne = x ile kendinde şeyi asla birbiriyle karıştırmayın. Kendinde şey fenomene karşıttır çünkü fenomen belirdiği haliyle şeydir; oysaki nesne = x asla fenomene karşıt değildir -bütün fenomenlerin nesne biçimine taşınması, aktarılmasıdır. Kendinde şey mümkün bilgimizin tümüyle dışında yer alır, çünkü biz yalnızca belirenleri biliriz; herhangi nesnenin biçimiyse aksine bir koşuldur: Nesne = x'in biçimi bilgimizin koşullarından biridir.

Sıfırdan yeniden başlıyoruz. Elimde sentezin toplamı var: Parçaların ardışık alımlanması, önceki parçaların sonrakilerde yeniden-üretilmesi —bunları herhangi bir nesnenin biçimine

göndermek, taşımak... Demek ki, mekânsal-zamansal bir biçimi kavramsal bir biçime taşıyorum: Nesne biçimine... O zaman Kant der ki~. en başından başlayalım. Topraktan yükselmiş bir binayı incelemeye, çözümlemeye çalıştık; topraktan çıkan bu bina, sentez dediğimiz şeydir. Ne vardır üzerinde? Söylemiştim: Bir nesneyi algılamak için parçalarını ardışık olarak alımlarım —peki ama bu parçaları nasıl seçmişim acaba? Bu çok hoş bir şey çünkü her şey bir nesneden ötekine son derece farklı olabilir. Ardışık parçaları, kısımları alımlamak, kavramak, algı düzeyinde bile, daha şimdiden bir ölçü biriminin yaşanmış bir tür değerlendirmesini ima etmektedir. Ancak şeylerin doğasına göre değişmez bir ölçü birimi yoktur. Usavurmada evet, anlayış, kavrayış gücünün bakış açısından evet, burada değişmez bir ölçü birimi vardır elimde. Bir ölçü belirleyebilirim -ama bunun bile pek doğru olmadığı görülecek —ama yine de bir ölçü tayin edilebilir: Mesela metre, ve denir ki, şu kadar metre... Ama hiç kuşkusuz Kant'ın parçaların ardışık alımlanması derken kastettiği asla bu değildir. Bu daha çok nesneye uygun gelen niteliksel bir ölçü türüdür. Bu da ne demek oluyor?

Bir ağaç gördüğümde ... bakıyorum... parçalarının ardışık alımlamasını yapıyorum —yukarıdan başlıyorum, sonra aşağıya doğru gidiyorum; ya da tersini yapıyorum —ve diyorum ki bu ağaç on adam boyunda. Parçaları kavramak, alımlamak için duyulur, hissedilir bir tür birim seçmişim. Sonra... ağacın gerisinde, bir dağ var... diyorum ki —ne kadar büyük bir dağ... en az yirmi ağaç boyunda. Sonra güneşe bakıyorum ve kaç dağ ettiğini soruyorum kendi kendime -algılara bağlı olarak ölçü birimini sürekli olarak değiştiriyorum. Burada, ölçü birimimin ölçülecek şey ile uyum içinde olması gerekiyor; çok şaşırtıcı varyasyonlar var burada. *Yargı Gücünün Eleştirisi'nde* Kant bize diyor ki —daha önce sakınıyordu bunu demekten- evet, bize diyor ki, algının sentezinin en temel edimi mantıki bir edimi varsayar. Algının bu sentezi ne olursa olsun mantıki bir sentezdir. Her şeye rağmen diyorum, çünkü Kant buna yepyeni bir anlam vermekten de geri kalmıyor. Demek ki, bir ölçü birimi daha seçmem gerekiyor ve bu ölçü biriminin algılanacak şeye bağlı olarak her defasında değişken olması da gerekli —tıpkı algılanacak şeyin de seçilmiş bulunan birime bağlı

olması gibi. Hayal gücüne bağlı olsa da mantıki bir sentez olan bu işlem, yani parçaların ardışık yakalanmasının altında estetik bir kavrayış yatar —bunun artık ölçüyle, ölçmeyle bir ilişkisi yok... bir ölçü biriminin estetik kavranışı, anlaşılması -öyle ki bizzat ölçü onu varsaymaktadır... Kant alımlamanın sentezinde bir altyapı türü keşfetmektedir: Ölçü biriminin estetik kavranışı nasıl oluyor —çünkü algıda hayal gücünün sentezi, mesela bir ritmin değerlendirilmesi, kavranması ölçü biriminin estetik kavranışını önceden varsaymaktadır. Bir ritmin değerlendirilmesi şunu dedirtir: Evet bunu şu ya da bu durumda bir ölçü birimi olarak alıyorum; Ve ritimler hep farklı farklı türden olacaklardır -böylece bir tür keşif sürecine dalarız. Ölçülerin ve birimlerinin altında bana her defasında ölçü biriminin estetik bir kavranışını veren ritimler bulunur. Ölçünün altında ritim vardır. Oysa kıyamet tam da orada kopuyor. Yine duramıyoruz. Elimizde sentez vardı —ayağımız toprağa basıyordu ve sentezin temeli topraktaydı; biraz kazmak istedik ve estetik kavrayış fenomeniyle karşılaşıverdik — ve artık duramayız. Ritim kaostan çıkan bir şeydir— ve ritim belki de kaosa geri dönebilecek bir şeydir de... Ne olup bitebilir burada? Bunu bir hikâye gibi alın: Bir şeye bakıyorum ve başım dönüyor diyorum -ya da hayal gücüm sarsıntıya uğruyor. Ne olup bitmektedir? Başlangıçta herhangi bir ölçü birimi seçemiyorum. Bir ölçü birimim yok, bu şey mümkün bütün ölçü birimlerimin elinden kurtuluyor, hepsini aşıyor... Uygun bir ölçü birimi arıyorum ama bulamıyorum bir türlü. Bulduğum her defasında, yıkılıyor. Sırtımı ürperten bir rüzgâra kapılmış gibi gitgide daha büyük ölçü birimleri seçmeye itiliyorum -ama hiçbiri uymuyor. Birdenbire, alımlama sentezimi yapamaz hale düşüyorum. Gördüğüm şey hiçbir ölçü birimiyle ölçülemez.

Bu da ikinci felaket: Bu çılgın haldeyken, parçalarını belirgin bir şekilde ayırt edebiliyorum bu şeyin —tümüyle farklı farklı türden parçalar bunlar ama, bir sonraki parçaya geçtiğimde her şey yine bende bir baş dönmesi yapmaya başlıyor —öncekini unutuveriyorum; gitgide daha uzağa gitmeye ve aynı anda gitgide daha fazlasını kaybetmeye itilip duruyorum. Artık ne alımlama sentezimi ne de yeniden-üretim sentezimi yapabilir haldeyim. Neden? Çünkü yakaladığım şey, duyularıma çarpan şey, her türlü estetik kavrayış olanağını aşan bir şeydir.

Estetik kavrayışın —Kant bunu söylemiyor ama düşündüğü tam da budur— ölçünün ve ölçü biriminin altyapısı olarak bir ritmin yakalanışı olduğunu görmüştük. Görüyorsunuz, algı sentezinin toplamı —artık ardışık parçaları alımlayamıyorum; artık bir sonrakine geçtikçe önceki parçaları yeniden-üretemiyorum ve sonuçta bunun ne olduğunu söyleyemez hale geliyorum: Artık herhangi nesneyi nitelendiremiyorum. Algımın bütün yapısı parçalanmakta. Neden? Algımın bütün yapısı parçalanıyor, çünkü onun temelinde —temelden çok temellendirilme anlamında— görmüştük ki, bütün bu algı sentezi temelini estetik kavrayışta, yani bir ritmin değerlendirilmesinde, kavranmasında buluyordu. Bu noktada, ölçüye, dolayısıyla algının sentezine temel sağlayacak olan bir ritim değerlendirmesi olarak bu estetik kavrayış sanki bir meydan okumayla karşı karşıya, sanki kaosta boğulmakta. Bu Kant'ın "yüce" dediği şeydir.

Yüce iki şeye denir. İşte Kant'ın cevabı: İki şey hakkında yücedir denir —matematik yüce (böyle denir çünkü yayılımsaldır) ve dinamik yüce (bu ise yeğinliğine bir yücedir). İşte örnekler: Sakin denizin sonsuz görüntüsü, gösterisi --bu matematik yücedir; hava açık, yıldızlı gök kubbesi —bu da matematik yücedir. Bana saygı, huşu benzeri bir his verir —ve bu da dinamik yüce: Bu kez, yayılmanın sonsuzluğu yerini maddenin kudretlerinin sonsuzluğuna bırakıyor. Bu kudretler mekânı ve zamanı dolduruyorlar —dinamik yüce kudurmuş denizin öfkesidir, bir kasırgadır. Bu defa, dehşettir... Kant'ın ne ölçüde Alman Romantizmine dair bir kavrayışın eşiğinde olduğunu bir düşünün.

Dinamik yücenin matematik yüceden daha derin olmasının nedenleri üzerinde durmuyorum. Ama yüce üstüne soracağım ikinci bir sorum var: Benim üzerimdeki etkisinin ne olduğu. Biraz ilerleyebiliriz. Artık parçaları alımlayamıyorum, artık parçaları yeniden-üretemiyorum, artık bir şeyi tanıyamıyorum —ve gerçekte yüce, Kant'ın dediği gibi, şekle sığmayan ya da şekilsiz olandır. Ya bütün mekândan taşan sonsuzdur, ya da bütün mekânı altüst eden sonsuzdur. Eğer algı sentezimin hepsi yitip gidiyorsa bunun nedeni estetik kavrayışıma meydan okunmasıdır —yani: Bir ritim bulmaya çalışırken kendimi kaosta buluyorum. Her şey sanki hayal gücü (bu algının sentezidir) kendi sınırlarına varıncaya dek itilmiş gibi olup

biter. Bu hayranlık verici bir şey: Hayal gücünün düzeyinde düşünme yetisi düzeyinde bulduğumuz bir şeyi buluyor gibiyiz. Bir iç sınırla tam bir ilişki, eş-tözlü bir ilişki içinde olan yalnızca düşünce değildir; hayal gücü de kendine özgü bir sınır tarafından katedilmektedir ve yüce hayal gücünü kendi sınırıyla yüzleştirir. Kant'a göre güzel hiç de böyle bir şey değildir; güzel, nesnenin biçiminin hayal gücünde yansımalıdır. Yüce ise, hayal gücünün kendi sınırıyla karşı karşıya gelişi, dehşete düşmesidir.

Ritimle kaos arasındaki belirsizlik muazzamdı. Paul Klee'nin çok ünlü bir metnine bakın —ritim kaostan nasıl çıkıyor; gri nokta kendi üzerinden nasıl sıçrıyor ve kaosun içinde bir ritmi düzenliyor. İşlevi hem kaos hem de bir ritmin varolma zamanı olan gri noktanın, dinamik olarak kendi üzerinden nasıl sıçradığına, kaosu nasıl düzenlediğine ve ritme olanak sağladığına bakın. Cézanne bir manzaraya asla bakılamayacağını anlatıyordu. Bir şeye bakıyor —o bir mutlak kaos. Cézanne diyor ki bu yeryüzünün kaynaması, sarsılıp yıkılması gibi. O anda artık tabloyla aynı şeyimdir ben —bunu söyleyen Cézanne— artık biz de yanardöner kaosun bir parçasıyızdır ...jeolojik dayanaklar... falan...

Kantçı terimlere tercüme edildiğinde, bu tam anlamıyla algının sentezinden kavrayışa, anlamaya geçişimdir... Neyse ki yüce bizi her zaman sarmaz, yoksa her şey korkunç olurdu; ne mutlu ki algımızı ayakta tutabiliyoruz genellikle. Kant yücede hayal gücünün kendi sınırlarına taşındığını söylediğinde —bir anda hayal gücü çıldırır, çıldırmış bir pusula gibi... hayal edilemeyeni hayal etmeye girişir. Hah işte, böyle anlarda der Kant, matematik yücedeki saygı ve huşuda, veya dinamik yücenin dehşetinde... başımıza gelen... Hayal gücümün kendi sınırları tarafından ezildiği bu anda —bu onun kurucu çekirdeği gibi olan bir sınırdır, dipsiz bir uçurumdur. Hayal gücünün dipsiz uçurumu nedir? Bu, kendimde hayal gücünden daha kuvvetli bir yetinin varlığını keşfetmem gibidir. Ve bu da fikirler (ideler) yetisidir.

Soru: Müziğin yücenin sanatı olduğu söylenebilir mi?

Gilles Deleuze: Bu o kadar zor olmazdı. Eğer size uygun gelecek bir şekilde felsefe tarihi bakımından düşünseydim, güzelin sanatlarıyla

yücenin sanatları arasında bir ayrım yapılır. Ama güzelin sanatlarıyla yücenin sanatları —bu konuda Schopenhauer ve Nietzsche ile devam eden uzun bir tarih bulursunuz— ... peki bunları ayırt eden nedir? İsterseniz, kabaca söylersek, her sanat bir İde'nin, bir fikrin üzerinde kurulmuştur; güzelin sanatlarında İde dolayımlanmış gibidir —yani temsil edilmiştir. Orada fikrin, İde'nin bir temsili vardır. Yücede ise, irade kendi başına, kendi adına ortaya çıkar. Trajedinin kaynağıyla ilgilenirken Nietzsche müziğin bütün sanatlara göre önceliği fikrini hep ayakta tutacaktır —çünkü müzik ide'yi olduğu gibi ortaya çıkarandır; oysa öteki sanatlar temsile mahkûmdurlar.

Hissetmiş olmalısınız... bir İde hayal gücüne ait değildir —ama anlamanın, kavrayış gücünün bir kavramı da değildir; başka bir şeydir. Bu yüzden, İde için çok özel bir statü tayin etmek düşer bize çünkü yücenin oynadığı bütün oyun şudur: Hayal gücü kendi sınırları tarafından mağlup edilmiş ve yüzgeri etmiştir —ama bu sırada hissettiğimiz neşe ve sevinç eşliğinde bizde üstün bir yetinin varlığına dair bir bilinç yükselir; bu Kant'ın duyulur-üstü yeti, yani İdeler yetisi adını verdiği şeydir. Kant'la birlikte kötülük problemini dışsallık terimleriyle düşünmek bırakılır. Çok kabaca söylersek, klasik gelenekte daha çok şöyle bir eğilim vardı: Kötülük tarzdır, tavırdır; kötülük bedendir; karşıda duran, direnendir. İşte Kant ile birlikte kuşkusuz Protestanlıktan, Reform'dan gelen bu çok tuhaf ve ilginç fikir ortaya çıkmaktadır -bu kötülüğün, kötünün ruha ait olduğu, ruhun bir şeyi olduğu fikridir. Kötülük ruhun içindedir, dıştaki madde filan değil. Kant'taki sınır mefhumundan bahsederken anlatmak istediğim işte tam da buydu: Sınır dışarıda bir şey değildir, içerde işleyen bir şeydir. Orada kötülük doğrudan doğruya ruhsal hayata, tinselliğe bağlıdır. Bu asla Platon'daki gibi bir durum değil —onda, eğer kötülük varsa bunun nedeni ruhların düşmesi, düşkünleşmesidir. Ve kuşkusuz bu ruhlar bir bedende cisimleşirler. Reform'la birlikte Şeytan da ciddiye alınmaya başlayacaktır; yalnız... Şeytan'ı ciddiye almak tam anlamıyla felsefi bir işlem de olabilecektir. Kötülük bedende falan değildir, kötülük düşüncededir, doğrudan doğruya düşüncede...

Soru: Kant'ta nedenselliğe dair tanımları verebilir misin?

Gilles Deleuze: Çok sayıda tanım var. Nedenselliğin birinci tanımı şu: Nedensellik fenomenlerin düzeninde bir şeyi başlatma yetisidir. Bu basit bir tanım ve iki nedensellik kavrayışını ima eder: Yani fenomenler birbirlerine bağlanır, zincirlenirler ve fenomenlerden biri "etkisi" ya da "sonucu" dediğimiz bir şeyi başlatır -ve ikinci nedensellik: Buna özgür nedensellik deniyor, bu da kendi başına konmamış bir şeyden yola çıkarak fenomenler düzeninde bir şeyleri başlatma yetisi.

Nedenselliğin ikinci tanımı: Önce genel, nominal bir tanım verilmişti —evet ikinci tanım: Bu da, alımlanmaları nesnel bir kurala boyun eğerken fenomenler arasındaki bir ilişki... İşte bir örnek: Bir nehirde aşağıya doğru ilerleyen bir gemi. Burada, ardışıklık içinde nedensellik bulunmayan aklın algısındaki ardışıklığa karşıt olarak nesnel bir kurala boyun eğmektedir. Mesela sağ tarafın sol tarafı belirlediğini söyleyemem, ama gemiyi algılarken önceki halin sonraki hali belirlediğini söyleyebilirim.

KANT ÜZERİNE DÖRDÜNCÜ DERS

4 Nisan 1978

Bugün ne olursa olsun oldukça karmaşık bir sorun üzerinde olabildiğince açık olmaya çalışacağım. Bugün geliştirmek istediğim tek bir fikir var —bu fikir yalnızca aranızda bazılarına Kant'tan bahsederken kolaylık sağlamak için değil, Kant felsefesi boyunca gelişen şaşkınlık verici bir sorunu göstermeye çalışmak için. Bugün söylemek istediğim şeylerin özü tam tamına şu: Eğer Kant'ın şu ünlü kitabını, *Saf Aklın Eleştirisi*'ni zamana dair olarak ilgilendiğimiz temalar bakımından ele alırsak çok iyi görülür ki, orada gerçekleştirilen iki büyük işlem var. Bilginin -çünkü saf akıl bilgiyle uğraşır— bu iki büyük işlemi arasında ortak olan şey, her iki durumda da ne kadar farklı türden olsalar bile, ne kadar doğaları bakımından ayrı olsalar bile, kavramsal belirlenimlerle mekânsal-zamansal belirlenimleri çakıştırmanın söz konusu olmasıdır.

Mekânsal-zamansal belirlenimlerle kavramsal belirlenimleri çakıştıran bu iki büyük işlem -bu çakıştırma, bunların farklı türden oldukları, başkalıkları bir defa söylendiğinde ne kadar zor olursa olsun — bunların her ikisi de sentez işlemleridirler. Çok basit nedenlerden dolayı sentetiktirler, çünkü, gördüğümüz gibi, bir taraftan mekânsal-zamansal belirlenimler, öte taraftan kavramsal belirlenimler —yani mekân-zaman ile kavram ayrı türdendirler; bu yüzden de onları çakıştırma işi farklı türden şeyler arasındaki bir sentezden, bir birleştirmeden başka bir şey olamazdı. Bu iki sentetik işlemin bir adı da var. Bu işlemlerin her ikisi arasında ortak olan bir şey de var: Bu iki işlem hayal gücünün eylemleridirler. Elbette hayal gücü demek, hayal etmek demek bu noktadan itibaren artık kendine fikirler edinme ya da herhangi bir şeyi hayal etmek değildir, çünkü Kant hayal etme eylemine temelli bambaşka bir anlam kazandırıyor -buna göre bu mekânsal-zamansal belirlenimleri kavramsal belirlenimlerle çakıştırma eylemidir. Bana buna neden "hayal gücü", hayal etme dediğini soracaksınız. Anlamalısınız ki, Kant daha şimdiden hayal

gücünü kendinden önceki felsefelere göre çok daha derin bir seviyede yakalamış bulunuyor: Hayal gücü artık imajlar üreten bir yeti değildir, bir kavrama uygun bir mekân ve bir zaman belirleyen bir yetidir—ama bu kavramdan türemez çünkü o mekân ile zamanın belirlenmesinden farklı bir doğadadır. Bu gerçekten de yeniden-üreten hayal gücüne karşıt olarak üretken, yaratıcı hayal gücüdür.

Dostum Pierre'i hayal ediyorum dediğimde bu yeniden-üreten bir hayal gücüdür; onu hayal etmekten başka bir şey de pekâlâ yapabilirdim —ona günaydın diyebilirdim, evine ziyarete gidebilirdim, onu hatırlayabilirdim —bunlar onu hayal etmekle aynı şey değil. Dostum Pierre'i hayal etmem yeniden-üreten bir hayal gücüdür. Buna karşın, bir kavrama uygun bir şekilde bir mekân ile zamanı belirlemek —ama öyle bir şekilde ki bu belirleme kavramın kendisinden türetilebiliyor olmasın—, yani bir kavramla bir mekân ve zamanı çakıştırmak ... işte bu üretici, üretken hayal gücünün işidir. Düşünün, bir matematikçi ya da geometrici ne yapar? Ya da başka bir yoldan, bir sanatçı ne yapar? Onlar mekân-zaman üretirler.

İşte mekân-zamanı kavramlarla çakıştıran iki sentetik işlem: Kant'ın onlara çok kesin adlar verdiğini söylemiştim —ve bu iki işlemi birbirleriyle karıştırmak korkunç bir hata olurdu... Birine doğrudan doğruya sentez demektedir Kant —yani üretici hayal gücü eylemi, faaliyeti olarak sentez. Ötekisi ise —daha az sentetik değildir— başka bir adla anılır —Şema, bir şema... Bu da üretici, üretken bir hayal etme işlemidir. Demek ki sorunlarımızdan biri, doğrudan anlamıyla bir sentez ile bir şema arasında ne fark olduğudur. Aralarındaki ortak noktayı görmüştük: Her iki durumda da söz konusu olan bir kavramla çakışma halindeki bir mekân ile zamanı belirlemekti. Ama ele alacağımız ikinci sorun *Saf Aklın Eleştirisi'*yle yetinmeyip araştırmamızı Kant'ın en son eserlerinden birine doğru ilerlettiğimizde beliriyor —burada Kant gitgide derinleştirerek nihai yüzleşmesini yapıyordu: *Yargı Gücünün Eleştirisinde...* Ve bu eserin, *Yargı Gücünün Eleştirisinin Saf Aklın Eleştirisi'* yle girdiği tepkimeyi görürseniz... farkedeceksiniz ki *Yargı Gücünün Eleştirisi'*nde Kant bizi şaşkınlık verici bir çifte maceraya atacaktır: Hayal etme faaliyeti olarak sentezin temel bir deneyim, yaşantı tarafından nasıl aşılabildiği, kırılıp

parçalanabildiğidir bu... işte bu yücenin yaşanmasıdır; öyleyse sentezde son derecede kırılgan bir işlem vardır: Diplerden gelen bir şey bu işlemi her an paramparça etmeye, boğmaya meyletmektedir. Basit bir yok etme midir bu boğma? Kuşkusuz hayır... Her şey başka seviyede oluşan bir şeylerin kârınadır —bu yüce denen şeydir ve burada hayal gücünün sentezi tehlikeye girer —başka bir eylem, ya da daha doğrusu başka bir tutku—hayal gücünün başka türden bir tutkusu, coşkusu; bu ise yücenin seyri ve yaşanmasıdır —orada hayal gücü ta temellerinden, ta dibinden sarsılır.

Öte taraftan bu hem çok ilginç hem de son derece dâhice bir şeydir —her şeyin nasıl simetrik yürüdüğüne bakın; bu gerçekten klasik-romantik meselenin eti kemiğidir. *Yargı Gücünün Eleştirisi* gerçekten de bütün romantiklerin yapışacağı büyük kitaptır. Hepsi onu okumuşlardı ve bu bütün Alman Romantizmi için son derece belirleyiciydi.

Ama öte tarafta benzeri bir macera daha yaşanmaktadır —ama başka bir biçimde... Hayal gücünün öteki faaliyeti olan şema, sentez dipten gelen dalgayla sarsılmaya, boğulmaya aynı şekilde meylettiğinde —yani yücenin yaşanmasıyla— evet, şema —yani bilginin bakış açısından hayal gücünün öteki eylemi— öyle tuhaf ve bambaşka bir şey tarafından aşılmakta, sarsılmaktadır ki!.. Ve Kant, benim bildiğim kadarıyla bunu inceleyen ilk kişi olmuştur... Buna sembolizm diyebiliriz...

Nasıl yüce karşısında hayal gücünün sentez faaliyeti her an tehlikeye düşüyorsa, sembolizmin ve sembolleştirmenin faaliyeti karşısında da hayal gücünün bu öteki eylemi, yani şema da her an tehlikeye düşmektedir. Sembolizmle yüce arasında her türden yansıma kuşkusuz olup bitmektedir; bunlar sanki birlikte bilgiye, tanımaya indirgenemeyecek bir nevi dip, fon oluşturmaktadırlar ve bu durum bizde basitçe bilme yetisinden başka bir şeyin de bulunduğunun delilidir. Bütün bunların ne kadar güzel olduğunu hissedin...

Öyleyse daha akla uygun görünen, düzlükte ilerleyen bu birinci yolu takip etmek gerekir: Şema ile Sentez arasındaki fark nedir? Geçen defa sentezin ne olduğunu göstermeye çalışmıştım. Bir hayal

gücü faaliyeti, eylemi olarak sentez tamı tamına şudur: —ama her şeyin çok somut olmasını istiyorum; durumumuz fena değil, çünkü hâlâ dünyada bir yerlerdeyiz ve dünyaca epeyce Kantçı olgu bulunuyor... eğer dünyada tipik olarak Kantçı bir sorun çıkarsa karşınıza —o zaman çok güzel... o zaman Kantçı gibi konuşmak gerekir; bunlar ancak Kantçı gözlüklerle görülebilecek sorunlardır, yoksa onlara boş vermek zorundasınız. Sentez de şema da, bunların her ikisi de... bir taraftan kavramsal belirlenimlerin, öte taraftan mekânsal-zamansal belirlenimlerin üst üste çakıştırıldıkları işlemlerdir. Peki sentezde şemadan farklı olarak ne vardır? Sentez burada ve şimdi işleyen bir hayal gücü faaliyetidir; burada ve şimdi yaptığınız bir hayal gücü faaliyetiniz yoksa ortada sentez falan yoktur. Mesela burada ve şimdi, birtakım çeşitli şeyler görüyorsunuz; ya da burada ve şimdi mekânın ve zamanın bir düzenlenişiyle karşı karşıyasınız. Hatırlayın ki bu mekân ve bu zaman henüz belirlenmiş değildirler: Mekânın ve zamanın içinde bir şey vardır. Daha bir de size belli bir mekân ile belli bir zamanı verecek bir sentez işletmeniz gerekecektir —öyle ki bir yalıtım, bir çevreleme yapabilesiniz: "Bu, işte bir masa" dediğinizde bir kavrama uygun bir tarzda bir mekân ve zaman sentezi gerçekleştirmiş olursunuz. İşin içinde bir "masa" kavramı vardır ve dahası, sentez yapmışsınızdır —herhangi bir çeşitliliğin sentezini yapmışsınızdır. Öyleyse sentezin ilkesi tanımadır —bu budur demektir... Sentezin kuralı tanıma sürecidir. O halde sentezin burada ve şimdi işliyor olması kaçınılmazdır: Bakın işte, bu bir ev... Sentez neye dayanır? Geçen defa görmüştük: Parçaların, kısımların ardışık yakalanması, kavranması —yakalamanın sentezi, önceki kısımların, önceki parçaların sonraki kısımlarda yeniden üretilmeleri... demek ki sentezin iki görünümü var -yakalama, kavrama ile yeniden-üretme —işte bunlarla sonlu bir mekân ile sonlu bir zamanı belirlerini.

İşte kavram, sentezini yaptığım çeşitliliğin içerildiği biçimden başka bir şey değildir: Bu bir masa; bu bir ev, bu minik bir köpek...

Öyleyse sentezde gerçekten de mekânın ve zamanın bir belirlenmesiyle kavramsal bir belirlenimi çakıştırmışım demektir bu —bu yakalamanın ve yeniden-üretmenin sentezi tarafından

gerçekleştirilmiştir ve kavramsal belirlenim de herhangi bir nesnenin biçimine göndermektedir —yeter ki bu nesne biçimi üzerinde sentezin işletildiği çeşitlilik tarafından belirlenecek olsun. Neredeyse şunu demiş oluyorum: Sentezde mekânsal- zamansal belirlemeden kavramsal belirlemeye varıyorum ve çıkış noktam burada ve şimdi... Başlangıçta elimde herhangi bir nesne kavramından başka bir şey olmadığını görüyorsunuz; elimde herhangi bir nesnenin biçiminden başka bir şey yok ve bu da işte kavramın boş biçiminden, kalıbından, formasından başka bir şey değil... nesne = x... Peki bu neden bir kavramdır? Ona kavram demeliyiz, çünkü duyulabilir çeşitliliğin içinde asla içerilmiş değil. Demek ki saf kavram biçimi olarak elimde herhangi bir nesnenin biçiminden, kalıbından başka bir şey yok... işte hayal gücünün yapacağı sentez herhangi bir nesneye mekânsal-zamansal bir belirlemeyi çakıştıracak, tekabül ettirecektir —öyle ki bu herhangi nesne şu ya da bu nesne olarak belirtilecektir: Bu bir masadır, bu bir evdir...

Kant'ta bütün bunlar son derecede ilginçtir. İşler yürümediğinde varolmayan bir şey icat ediverir hemen —ama bu önemli değil... Şimdi şemaya gelelim. Kendinizi tam tersi bir konuma koyun. Elinizde kavram var, kavramdan yola çıkın... O zaman şemanın yolu artık burada-şimdi olmayacaktır —üretken hayal gücünüzün burada ve şimdi yaptığı şey, yani mekân ile zamanı belirlemek olmayacaktır; aksine şema tüm zamanlarda —yaptığınız zaman— yapmakta olduğunuz, tüm zamanlarda geçerli olan bir işlem olacaktır. "Bu bir evdir"... ama bu tüm zamanlarda geçerli değildir ki... Sentezin kuralını hatırlayın —bu bir tanıma kuralıydı. Şemada ise, elinizde bir kavram var ve sorununuz bu kavrama tekabül eden mekânsal-zamansal ilişkiyi belirlemek... Sentez bunun tam tersiydi: Mekânsal-zamansal bir işlem yapıyorsunuz ve kavramı bu belirlemeden yola çıkarak belirtiyorsunuz. Öyleyse sentezin burada ve şimdi geçerli olan işlemine öteki yönde işleyen bir belirleme, şemanın tüm zamanlarda geçerli belirlemesi tekabül etmektedir. Bu ne anlama geliyor? Bir doğru çizgi tüm noktalarında *ex aequo,* eşittir dediğimde —Öklid'in tanımı— elimde kavram olarak doğru çizgi var. Diyeceksiniz ki evet, ama bu daha şimdiden bir mekân değil mi? Evet, bu bir mekân, ama

mekân... ama kendime bir mekân kavramı imal edebilirim... Bütün noktalarında *ex aequo* diye tanımlanan doğru çizgi bana henüz hiçbir belirleme vermemektedir. Oysaki sentez mekân-zaman sezgisinden çıkıp kavrama varıyordu ve bir tanıma kuralına göre işlemekteydi -şema, aksine bir üretim kuralına göre işleyecektir. Elimde bir kavram var, onu sezgimde nasıl üretirim? Yani mekânda ve zamanda, bu kavrama uyan bir nesneyi nasıl üreteceğim? Mekânda ve zamanda üretmek —işte şemanın işlemi budur. Başka terimlerle söylersek şema bir tanıma kuralına göndermez, bir üretim kuralına gönderir.

"Ev" sentezi, sayesinde "bu bir evdir" dediğim tanıma ilkesidir. Birbirinden çok farklı nesneler karşısında "bu bir evdir" diyebiliyorsunuz. Verili olanın bir sentezini, hakkında "bu bir evdir" dediğiniz herhangi bir nesneyle ilişkilendirdiğiniz bir sentez yapıyorsunuz. Evin şeması ise bundan çok farklıdır —herhangi bir çeşitlilik içinde işleyen bir tanıma kuralı değildir. Evin şeması bir üretim kuralıdır -yani onunla kendinize bir ev kavramı imal edebilirsiniz. Örnek olarak işlevsel bir tanımı ele alacağım: Ev = insanları barındırmak için yapılmış bir şey... Bu bize henüz üretim ilkesini vermez. Evin şeması, bize deneyimde, yaşamda, mekânda ve zamanda bir şeyi, kavrama uyan nesneleri üretme olanağı sağlayan şeydir. Ama bu kavramdan türetilemez ki... Kavramı, ev kavramını istediğiniz kadar evirip çevirin —insanları barındırmak için yapılan... filan... — buradan evin üretilmesinin, inşa edilmesinin kurallarını çıkaramazsınız. Eğer üretim kuralınız varsa, o zaman elinizde bir şema var demektir.

Yargının incelenmesi bakımından bu son derecede ilginçtir. Aşağıdaki iki yargıyı ele alın: Doğru çizgi bütün noktalarında *ex aequo* çizgidir; burada mantıksal veya kavramsal bir tanımınız var —elinizde doğru kavramı var. Eğer "doğru çizgi siyahtır" derseniz bu yaşamda, deneyde bir karşılaşma demektir —bütün doğru çizgiler siyah değildirler... Doğru bir çizgi bir noktadan ötekine en kısa yoldur —işte bu Kant'a göre tam anlamıyla olağanüstü bir yargı tipidir —niçin? Çünkü bu, gördüğümüz uçlardan hiçbirine indirgenemez. En kısa yol da ne demektir? Kant bize der ki, en kısa yol bir çizginin bir doğru olarak üretilmesinin kuralıdır. Eğer bir doğru elde etmek isterseniz en kısa yolu

takip etmelisiniz. Bu asla bir yüklem değildir. Doğru çizgi en kısa yoldur dediğinizde sanki en kısa yolu bir sıfat ya da yüklem gibi ele alıyorsunuz gibidir —ama aslında bu asla bir yüklem değildir, bir üretim kuralıdır, talimatıdır. En kısa yol bir çizginin mekânda ve zamanda doğru olarak üretilmesinin kuralıdır. Mekânda tamam ama, acaba neden zamanda da? Şimdi hemen... neden zamanda da olduğunu anlamalısınız —hem de mekânda olduğundan çok daha derin bir anlamda... En kısa... en kısayı zamandan bağımsız olarak tanımlayamazsınız. Bu hangi bakımdan bir üretim kuralıdır? Eğer biri size, "bir doğru çizmek mi istiyorsunuz... pek güzel... en kısasını seçin!" dediğinde... yargı artık anlaşılamaz haldedir; bilmeden o kadar çok şey söylenir ki! Bir kez daha... "doğru çizgi bir noktadan ötekine en kısa yoldur" yargısının tarihsel olarak çok ama çok belirgin geometrik imaları olduğu doğrudur —doğrunun Öklidci veya kavramsal tanımında doğru gerçekten de bütün noktalarında *ex aequo* olan çizgidir; bir noktadan ötekine en kısa yol olarak doğru ise Arşimedci bir mefhumdur ve Arşimed geometrisi Öklid geometrisinden bambaşka ilkelere göre işler. "Doğru çizgi en kısa yoldur" mefhumunu eğer türdeş olmayan, aynı türden olmayan şeylerin bir karşılaştırması olarak işleyen bir hesaptan ayırırsanız bu tamamıyla anlamsız olurdu. Burada sentez temasıyla yeniden karşılaşıyorsunuz. Türdeş olmayanlar, ayrı türden olanlar farklı türden çizgiler, doğrular ya da doğru olmayanlar değildirler; söz konusu olan eğri ile doğrunun karşılaştırılmasıdır. Bu minimum açı, teğet ile eğri tarafından oluşturulan en küçük açı denen Arşimedci temadır. En kısa yol antikçağda "tüketmeler hesabı" denen bir hesaplamadan ayrılamaz bir mefhumdur -burada doğru ile eğri sentetik bir şekilde karşı karşıya getirilirler. Böylece bir eğriye teğet çizmek tam anlamıyla bir üretim kuralı olacaktır. Demek ki, göründüğü gibi değil... doğru çizgi en kısa yoldur diyebiliyorsam... iyi görmek gerekir ki en kısa yol burada çizginin bir sıfatı, özelliği, yüklemi değildir ve bu hiç de şaşırtıcı gelmemeli, çünkü "en kısa" bir ilişkidir. Bir ilişki ise bir sıfat ya da yüklem değildir. Pierre Paul'dan daha küçük dediğimde "daha küçük" Pierre'in bir yüklemi, bir sıfatı değildir. Platon bile daha o zamanlardan eğer Pierre Paul'dan küçükse, Jean'dan daha büyüktür demişti. Bir ilişki bir yüklem değildir.

"En kısa" mekânda ve zamanda bir çizgiyi doğru çizgi olarak çizmemi sağlayacak kuraldır. Başka terimlerle söylersek, burada kavramsal bir belirlenime —yani bütün noktalarında *ex aequo* çizgi olarak tanımlanan doğru çizgiye- mekânsal-zamansal bir belirlenimi tekabül ettiriyorum, çakıştırıyorum -böylece deneyimimde istediğim kadar doğru üretebilirim.

Kant'ın uzak bir takipçisi olan Husserl'de beni çok ilgilendiren bunun gibi bir olay var; ama Husserl, sanıyorum ki bir şeyi elinden kaçırıyor. Husserl diyordu ki: Zincirin iki ucunu alın, işte elinizde saf özler var demektir. Mesela bir çember -saf geometrik bir öz. Ve sonra öteki uç... deneyiminizde, yaşantınızda çembere tekabül eden şeyler var. Bunun açık bir listesini verebilirim: Bir tabak, bir araba tekerleği, güneş. Teknik terimlerle konuşarak, yaşamdaki her şeyi, deneydeki her şeyi, tekerleği, güneşi, bir tabağı çember kavramı altında topladığımı, özetlediğimi söylerdim. Kant'tan başlayarak günümüze kadar çok büyük önem taşıyacak bu iki uç arasında bir dizi ara etap olduğunu, ara halka bulunduğunu görmüyor musunuz? Ama mefhumlar... onları yaşamak gerek... soyut, yaşanmış bir şeydir. Her şeyin çok ama çok soyut bir hal aldığı anda dersiniz ki hah işte bu yaşanmış bir şeyle ilgili. Daha şimdiden bu "ikisi arasında"nın bir karışım olmadığı, Kant tarafından keşfedilecek bir arazi olduğu biliniyor. Bir kelime alın: Yuvarlak... Her zaman diyebilirim ki çember yuvarlaktır. Çemberin kavramsal belirlenimi şudur: Merkez adı verilen ortak bir noktadan eşit uzaklıkta konumlanmış noktaların bulunduğu yer. İşte kavramsal belirlenim; çemberin ampirik belirlenimi ya da belirlenimleri ise tabaktır, tekerlektir ve güneştir. "Ey güzel yuvarlak!" dediğimde —biraz önce demiştim ki iki uç kavramsal olarak bütün noktalarında *ex aequo* diye tanımlanan doğru çizgidir; ve sonra "doğru çizgi siyahtır", bu da yaşamda bir karşılaşmaydı, bir doğru çizgi vakasıydı. Ama ikisi arasında tamamıyla kendine özgü bir bölge de var —doğru çizgi en kısa yoldur var...

Peki şimdi... çember ile yaşamda çemberin illüstrasyonları arasında diyeceğim ki, neredeyse çemberin imajları var: Tabak bir çember imajıdır, tekerlek çemberin bir imajıdır... Ama çok tuhaf bir şey daha var —bir yuvarlak! Bir yuvarlağın mantıki incelemesini yapmak çok

ilginç olurdu. Yine benzer bir şey söyleyeceğim: Yuvarlağın incelemesini yeteri kadar ilerletirsek göreceğiz ki o da bir üretim kuralıdır; bir yuvarlak bir turdur —ya da hayır, çevreyi dolaşmaya olanak sağlayandır.

Tur bazı maddeleri yuvarlamaya, yuvarlak yapmaya olanak sağlayan şeydir. Yuvarlak denen şeyi kuşkusuz dinamik bir şekilde yaşamak gerekir —dinamik bir süreç olarak; nasıl doğru çizgi en kısa yoldur, bir eğrinin uzunluğunun bir doğrunun uzunluğuyla karşılaştırıldığı bir işlemi içeriyorsa -yani eğrinin doğrultulması— yuvarlak da yaşamdaki, deneydeki herhangi bir şeyin yuvarlandığı, yuvarlak yapıldığı bir işlemi ima etmektedir. Yaşamda, deneyimde çember kavramına tekabül eden şeyleri üretmeyi sağlayacak olan şey, tur gibi bir üretim sürecidir.

Husserl burada kuşkusuz yanılıyordu; yuvarlağın bu küresini keşfettiğinde —yuvarlağın nasıl en kısa ile aynı alanda olduğunu, aynı varlık alanına ait olduğunu gösterdik— ... Husserl yanılıyordu çünkü bunlardan belirsiz, kesinlikten yoksun özler üretip durdu -bağımlı özler gibi... Kant'ın ilerlediği yön bana çok daha güçlü geliyor —bunları tam anlamıyla üretici, üretken hayal gücü eylemleri, faaliyetleri haline getirmek... Burada neden üretici hayal gücünün yeniden-üreten hayal gücünden daha derin olduğunu görüyorsunuz. Yeniden-üretici hayal gücü çemberler, somut çemberler hayal ettiğinizdedir; tahtaya kırmızı tebeşirle çizilmiş bir çemberi hayal edebilirsiniz; bir tabağı hayal edebilirsiniz... bütün bunlar yeniden-üreten hayal gücüdür. Ama size yuvarlaklar üretme olanağı sağlayan tur, dolaşma hareketi —yani yaşamda çember kavramına tekabül eden bir şey üretmeniz; işte bu çember kavramına bağlı değildir; çember kavramından türemez —bu bir şemadır, yani üretken bir hayal gücü faaliyeti.

Kant'ın neden basit ampirik veya yeniden-üretici hayal gücünden farklı olarak üretken bir hayal gücü alanı keşfetme ihtiyacını hissettiğini görüyorsunuz. Bir şemayla sentez arasındaki farkı görüyorsunuz... Ama görmek için ortaya attığım ilk noktayla işimi bitirdiğimi anlamış olmanız gerekir: Bilginin çerçevesinde iki temel faaliyet arasındaki fark neydi? -şematizm ve sentez arasında?...

Şematizm düşünerek verilen bir yargı değildir —belirleyen yargının bir boyutudur. İstek üzerine düşünen yargının hikâyesini de yaparım.

Aposteriori mekânda ve zamanda olandır. Tabaktır, tekerlektir, güneştir. Bir üretim kuralıysa yalnızca ve yalnızca kavrama uygun bir mekân ve zaman belirlemektir. Başka bir durumu ele alın. Bir aslan kavramı oluşturdunuz; onu tür, cins ve farkla tanımlayabilirsiniz. Aslanı şöyle tanımlayabilirsiniz: İri bir hayvan, memeli, yelesi var, kükrer. Bu bir kavram yaptınız demektir. Aslan imajları da yapabilirsiniz: Küçük bir aslan, koca bir aslan, bir kum aslanı, bir dağ aslanı; aslan imajlarınız var. Peki acaba bir aslan şeması ne olurdu? Bu durumda derdim ki, -ama her durumda değil— kavram türün belirlenmesidir ya da cinslerle ve özgül farklarla, ayrımlarla belirlemedir. Yaşantıdaki, deneyimdeki imaj ise bu türün bütün bireyleridir. Aslan şeması ise, asla aslan örnekleri, bireyleri değildir... (bandın sonu) ... mekânsal-zamansal ritimler vardır, mekânsal-zamansal jestler, tavırlar vardır. Hem bir hayvanın arazisinden, bölgesinden bahsedebilirsiniz, hem de evinden, ininden —takip ettiği yollarla, güzergâhlarla, alanında bıraktığı izlerle, şu ya da bu yola saptığı düzenli saatlerle —bütün bunlar mekânsal-zamansal bir dinamizmdir ki bunu kavramdan asla türetemezdiniz. Aslan kavramından mekân ve zamanda nasıl yaşadığını çıkarmaya kalkışamam. Bir dişten yola çıkarak yaşam tarzına dair bir şey çıkarabilirsiniz: İşte bu etobur bir hayvan... Ama gerçekten, bir hayvanın mekânsal-zamansal dinamizmi... işte bu... üretim kuralını söyleyemesem de- üretken bir şeydir; hayvanın yaşantıda kendi öz kavramına uygun düşen mekânsal-zamansal bir alan, arazi üretmesidir. Aslan Kantçıdır, tüm hayvanlar Rantçıdırlar. Örümceğin şeması nedir? Örümceğin şeması ağıdır ve ağı mekân ile zamanı işgal etme tarzıdır onun. İspatı: Örümcek kavramı, nasıl olacak bilmem ama, bir örümcek kavramı oluşturulabilir; örümcek kavramı örümceğin bütün anatomik kısımlarını, hatta fizyolojik işlevlerini içerecektir. O zaman örümceğin ağını yaptığı o tuhaf organla da karşılaşılacaktır. Peki ama bundan şimdi örümceğin mekânsal-zamansal varlığı diyebileceğimiz şeyi ve ağın örümcek kavramıyla —yani örümceğin organizmasıyla- çakıştığı, ona tekabül ettiği şeyi türetebilir miyiz? Durum çok ilginç, çünkü her

şey örümcek türlerine göre değişecektir. Çok olağanüstü örümcek türleri var ve bunların ağ yapımında kullanmadıkları bir bacaklarını kopardığınızda kendi türlerine aykırı tuhaf ağlar örmeye başlarlar —patolojik, hasta ağlar... Ne olmuştur peki? Sanki mekânda ve zamandaki bir bozulma bacağın kopmasına tekabül etmektedir. Demem şu ki, bir hayvanın şeması onun mekânsal-zamansal dinamizmidir. Kant'ın en belirleyici olduğu nokta üzerinde, Husserl'i takip edenler bir sürü deney yaptılar —ve belli bir süre başarılı olmuş tuhaf bir ekolün varlığını hatırlıyorum şimdi... Bunlar Wutzbur Okulu psikologlarıydı -Kant'tan türeyen bir çizgiye çok bağlıydılar. Psikolojik deneyler yaparlardı. Üç tür şey olduğunu söylerlerdi: Birincisi, kavramlarla işleyen düşünce vardı; sonra şeyleri yakalayan algı vardı ve son olarak da, şeyleri yeniden-üreten hayal gücü... Ama çok ilginç bir ad verdikleri bir başka boyutun daha varolduğunu söylüyorlardı. Bilincin yönelmesinden, yönünden, ya da dahası bilincin niyetinden —hatta boş niyetten— bahsediyorlardı. Nedir boş bir niyet? Bir aslanı düşünürüm ve bana aslanın bir imajı gelir; bir gergedanı düşünürüm ve zihnime gelen imajda gergedanı çok iyi görürüm —işte bu bir niyettir. Bir bilinç niyetim vardır ve bir imaj onu doldurmaya gelir —gergedanın imajı. Onlar da işte bunun üzerine deneyler yapıp dururlardı -bu tam bir laboratuvar psikolojisiydi. Oyunun kuralını veriyorlardı —bu çok eğlenceli olacak: Bir imaj kurmanızı engellemek için size bir kelime verilir, siz de bütün imajları dışarıda bırakan bu hedefe odaklanırsınız —ama bu hedef hiçbir zaman saf kavramsal değildir —o kelime... Ne oluyordu o zaman? Bilincin yönelmeleri —yani mekânsal-zamansal yönler... Bunu mümkün üç bilinçli tavır olduğunu bize ispatlamak için yapıyorlardı: Düşünen soyut bilinç —mesela proletarya; burada proletarya için çalışmak gerekiyor... İlk tepki şuydu: Proletarya = şu ya da bu şekilde tanımlanan bir sınıf... vesaire... Bunun proletaryanın kavramsal tanımı olduğunu söylerdim; bu bilincin bir kelime karşısında takındığı tutumdur: Kelimeyi katederek kavramı hedeflerim. Bilincin ikinci tavrı: Proletarya kelimesini katederek bir proleteri —kadın, erkek, çocuk çağırırım, hedeflerim: "Hah işte birini gördüm"... Bu tamı tamına ampirik tavırdır —bir imaj. Sartre *L'imaginaire (Hayali)* adlı kitabında üçüncü tavrı sergiler —Wutzbur'daki tiplerin

deneylerindekini... ve insanların verdiği tepkileri tasvir eder; ilerlemekte olan kara bir kalabalık görüyorum; Sartre bir tür ritim tanımlıyordu böylece. Bilincin bir tavrını yakalayabilmek... mekân ile zamanı işgal etmenin, orada yer tutmanın belli bir tarzı... Proletarya mekânı ve zamanı burjuvaziyle aynı tarzda işgal etmez. İşte bu noktada bir şema var elinizde. Başka bir yöntem de şuydu: Boş bir kelime, yani anlamını bilmediğiniz bir kelime alın: Güzel bir şiirden mesela —ve bilincinizi yöneltin: Unutmayın, yapacağınız şey bir çağrışım kurmak değil —belli belirsiz bir bilinç yönelimidir, mekâna ve zamana saf olarak yaşanacak bir tür açılımdır. Bir bilinç, anlaşılmış bir kelimenin salt sesiyle nasıl yönelebiliyor? Burada şemalarla belli açılardan benzerliği olan mekânsal-zamansal dinamizmlerin tüm bir boyutu var karşınızda.

Şemaların da alt dalları vardır, bölünürler; ama kavramlar cins ve türlere bölünürken şemaların farklı bir bölünme tarzları vardır. Aslında çemberin gerçek şemasının tur, çevresini dolanma olduğunu söylediğimde —aslında bu bir alt-şemadır çünkü turlama daha şimdiden bazı tarzları ihtiva eder; turlama deneyim içinde bir şeyler üretmek için bir üretim kuralıdır —ama malzemenin bazı özelliklerinin koşullarına da bağlıdır bu. Başka durumlarda başka şeyler gerekecektir. Bisiklet tekerleklerinin nasıl üretildiğini bilmiyorum... Fenomenoloji, sonra Heidegger ve her türden psikiyatr mekânda ve zamanda varolmanın tarzlarını tanımlamaya çalıştıklarında — mekân-zaman kompleksleri ya da blokları; ritmik bloklar... Size söylüyorum, bütün bunlar Kant'tan geliyorlar. Bir antropolog tarzları ve tavırları betimlediğinde kuşkusuz insan şemaları kurmaktadır: Bir uygarlık başka şeylerin yanında bir mekân-zaman blokuyla da, insan kavramını çeşitlendiren bazı mekânsal-zamansal ritimlerle de tanımlanır. Bir Afrikalının, bir Amerikalının ya da bir Hintlinin mekân ile zamanda oturma tarzlarının, tavırlarının aynı olmadığı besbellidir. İlginç olan şey şudur: Sınırlı bir mekânda farklı mekân-zaman aidiyetlerinin bir arada bulundukları, yaşadıkları durumlar görülür. Ama aynı yoldan bir sanatçının da mekân-zaman bloklarıyla çalıştığını söyleyebilirdim. Bir sanatçı her şeyden önce bir ritimcidir. Nedir ritim? Bir mekân-zaman blokudur, mekânsal-zamansal bir blok. Oysa elinizde bir kavramın

bulunduğu her defasında ona ait olan şeylerin ritmi henüz elinizde yoktur. En uç durumda bir kavram size ölçüyü ya da kadansı verebilecektir.

Bu ise homojen, türdeş bir ölçü olacaktır; ama ritimlilik homojen bir ölçüden bambaşka bir şeydir, bir kadanstan çok farklı bir şeydir.

İkinci noktaya geçiyorum: Sentez konusuyla ilişkili olarak şu yüce macerasını görmüştük, hatırlıyorsunuz. Kant fark etmişti ki, bilgiye müdahale ettiğinde hayal gücü sentezi tümüyle farklı bir arazidedir —başka bir deyişle, bütün görünümleri altında hayal gücü sentezi bir estetik kavrayışı, hem ölçülecek şeyin, hem de ölçü biriminin estetik bir kavranışını varsaymaktadır. Bu estetik kavrayışın sentezin bir parçası olmadığını iyi anlayın —o sentezin üzerinde duracağı topraktır, zemindir. Sentezin kaynağı değil, temelidir. Bu zemini keşfederken, Kant bu topraktaki olağanüstü bir güvenilirliğini de keşfetmişti. Bu toprağı keşfederken, bu toprağın (banttan işitilmiyor)'nı da görmekten geri kalmadı. Neden? Çünkü sentezin üzerinde durduğu şey esas olarak son derecede kırılgandır; etkili her tür ölçünün farz ettiği ölçü biriminin estetik kavranışı her an parçalanabilir, aşılabilir —yani sentezin zemini sürekli olarak yeraltından gelen bir basınçla her an dökülüp saçılmak, fışkırmak riski karşısındadır; ve bu yeraltı sentezi kırıp parçalayacaktır. Çünkü sentez ölçü biriminin estetik kavranması üzerinde durmaktadır —ve bu estetik kavrayış bilginin işlemlerine indirgenemiyordur. Neden her şey bu kadar kırılgan? Çünkü her an, ölçü biriminin estetik kavranışını altüst etme riski taşıyan mekân ve zaman olayları vuku bulmaktadır. Ve işte yüce, yüce hayal gücünün kendi sınırıyla karşılaştığı yerdedir. Kendi sınırıyla karşı karşıya kalmıştır ve artık kavrayış gücünün kavramlarının hizmetine koşamayacaktır. Kavrayış gücünün kavramlarının hizmetine koşmak demek onun kavramlarına uygun mekân ve zamanı belirlemek demektir; ve işte bunu başaramamaktadır: Hayal gücü kendi sınırında tıkanıp kalmıştır —muazzam okyanus, sonsuz gökler, bütün bunlar onu altüst eder; kendi kudretsizliğini keşfeder, kekelemeye başlar. Ve sentezin, yani estetik kavrayışın yeraltı, yani zemini parçalayan yüce de zaten o anda keşfedilmiştir Ama merak etmeyin, bir teselli de yok değildir; hayal gücü kendini kudretsiz hissettiği anda artık kavrayış gücünün

hizmetine koşamayacaktır, ama belki çok daha güzel bir yetimizin olduğunu hissettirecektir bize -bir tür sonsuzluk yetisi gibi... Öyle ki, hayal gücümüz hastalanmışken —biz de onunla birlikte acı duymaktayız, çünkü gücünü kaybetmiştir— tam o anda içimizde yeni bir yeti uyanır —duyularüstü yetisi.

Fırtına dindiğinde, çığ sona erdiğinde sentezlerime yeniden kavuşurum —ama bir an için bilgi dıştan gelen bir şey tarafından katedilmiştir; bu bilginin nesnesi olmayan yücenin patlamasıdır.

Kendimizi Kant'ın yerine koymaya çalışalım; varsayalım ki bütün bunları keşfetmişti. Kendi kendine şemaya tekabül eden, ona benzeyen bir şey daha olması gerektiğini söylemektedir.

Şema da bilginin bir işlemidir ve onun sentezle bağlantısını görmüştük; ama şemanın bizzat kendi sınırını tasvir etmesi gerekmektedir ama bu ondan hep kaçıp duran bir şeydir. Başka bir maceraya atılmak pahasına da olsa, farklı bir şey daha lazımdır. Felsefeyi sanattan, ya da bilimden farklı ele almanın bir nedeni yoktur. Aralarında farklar vardır ama sanıldıkları düzeyde değildirler. İşte size şemanın şeması:

Yukarıya büyük bir beyaz yuvarlak çiziyorum ve yanına A yazıyorum. Açıklayayım: A dediğimiz bu büyük beyaz yuvarlak "a"nın kavramıdır, "a" kavramı...

Dikey olarak noktalı bir çizgi çiziyorum; özellikle noktalı ve ucunda bir ok var —ve okun ucuna, aşağıya "a" yazıyorum.

Anlatayım —ama şemanın tamamını isteyenler için: Okun sonundaki "a"dan bu kez düz bir çizgi çekiyorum bu defa —ve küçük okçuklar çiziyorum ve bu küçük okçukların her birinin altına "a"', "a"", "a"'" yazıyorum. Şimdi... Büyük A "a"nın kavramıdır. Noktalı okun ucunda "a" var. Bu da A'nın şemasıdır — yani mekânsal-zamansal belirlenim. Bir örnek vereyim:

A, yani çember kavramı, "a", çemberin yuvarlağı veya şemasıdır — başka bir deyişle üretim kuralıdır. Sonra... a', a", a'" şemaya uygun olan, şemanın kavrama taşıdığı ampirik şeylerdir. Yani a' = tabak, a" = tekerlek, a"' = güneş... önceki örneğimizdeki gibi. Neden kavramdan

şemaya giden ok noktalıydı? Kesinlikle, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde şemadan açıkça ayırt ettiği, hatta onunla karşılaştırdığı sembolü kurnazca belirlemek, işaretlemek için. Ve bunlar Kant'ın en hayranlık verici sayfalarıdır. İşte şimdi iş biraz karmaşıklaşacak —işte iki şema...

A = kavram, a = kavramın şeması, yani mekânsal-zamansal belirlenimler. B, noktalı ok ve b. Bir şemayı oluşturmak için bunlara ihtiyacımız var. Örnek vereyim. İlk örnek: A = güneş, a = doğmak (mekânsal-zamansal belirlenim). Diyelim bu kavramın öz-şeması olsun. B, kavramın erdemi, b : Şema ya da sezgi = x ?

İkinci örnek: A = güneş, a = batmak. Görüyorsunuz ki bu iki alt-şema, doğmak ve batmak tek bir şemada birleştirilebilirlerdi: B = ölüm, b = x (ölüm sezgisi).

Üçüncü örnek: A = değirmen, a = belli bir mekân-zamanı ima eden bir değirmen tipi, yani değirmenin genel şeması değil, bir değirmenler kategorisine tekabül eden belli bir şema = el değirmeni. B = despotik devlet yasası, b = sezgisi =? = (neyin?) = x.

Bu örnekleri anlıyorsanız iki noktaya daha dikkat çekeceğim, a şemasını ya da sezgisini kullandığınızda işte sembolleştirme vardır — ona tekabül eden A kavramıyla ilişkili olarak değil, elinizde henüz şemasının sezgisi bulunmayan tümüyle farklı B kavramıyla ilişkili olarak. O andan itibaren şema kendi kavramıyla ilişkili bir üretim kuralı olmayı bırakacaktır ve öteki kavramla ilişkili bir yansıtma kuralına dönüşecektir. İşte bu Kant'ın her şeyi nasıl zincirlediğini gösteriyor: Sentez bir tanıma kuralına gönderir, şema üretim kurallarına gönderir, sembol yansıma kurallarına gönderir.

Neden kavrama tekabül eden bir sezgim yok? Olası iki durum var: Ya onu imal edememişim, çünkü elimde gerekli bilgiler yok —ama bunlara sahip olabilirim, B kavramının bir şemasını kurmama engel değil bu. Basitçe başka bir yolum da yok zaten. Ya da bu kavramın kendine özgü doğası sayesinde...